

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०१४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ३९ । अंक ११ । ऑगस्ट १९८६

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३९ । अंक ११ । ऑगस्ट १९८६

किंमत ४ रुपये वार्षिक वर्गणी ३० रुपये

आजीव सदस्य वर्गणी–

व्यक्ती : रु. ३००/– संस्था : रु. ५००/–

अध्यक्ष व विश्वस्त

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

संपादक

मे. पुं. रेगे

साहाय्यक संपादक

अ. र. कुलकर्णी, एस. डी. इनामदार,
अ. ना. ठाकूर.

संपादकीय पत्रव्यवहार ।

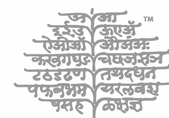
मे. पुं. रेगे,
संपादक, ‘नवभारत’ मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :

श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, ‘नवभारत’ मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाकडून अनुदान मिळाले.

अनुक्रमणिका





नवभारत

ऑगस्ट १९८६

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

■ **म. अ. मेहेंदळे :** महाभारत विभाग, भांडारकर प्राच्यविद्या मंदिर, पुणे–४११ ०४४; निवास : बी ४, प्रबोधन हाउसिंग सोसायटी, ६१/९–१०, कर्वे रोड, पुणे–४११ ००४. ■ **अशोक रानडे :** संगीताचार्य; निवास : ७, ज्ञानदेवी, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई–४०० ०५१. ■ **जयंत बाळकृष्ण कुलकर्णी :** महाराष्ट्र शासनाच्या शिक्षण विभागात अधिकारी; निवास : १५ हरिहर निवास, रामनगर, डोंबिवली (पूर्व) ४२१ २०१ (जि. ठाणे) ■ **धोंडो विठ्ठल देशपांडे :** व्यासंगी समीक्षक; दत्ताश्रम, शिवाजी पार्क रोड नं. ४, दादर, मुंबई–४०००२८. ■ **अविनाश सहस्रबुद्धे :** ग्रंथपाल, चेतनाचे हजारीमल सोमाणी कॉलेज, वांद्रे (पूर्व), मुंबई; विविध नियतकालिकांतून समीक्षात्मक लेखन; निवास : ६/२०१, योगानंद सोसायटी, वझिरी नाका, बोरिवली (प.), मुंबई–९२ ■ **यदुनाथ थत्ते :** माजी संपादक, साधना साप्ताहिक; निवास : क्षिप्रा, पत्रकारनगर, पुणे–४११ ०१६.



संपादकीय

शिक्षणपद्धती आणि सर्जनशीलता

जपानचे प्रधानमंत्री यासुहिरो नाकासोने यांनी नुकतेच जाहीर केले आहे की, जपानच्या शिक्षणपद्धतीत आमूलाग्र फरक करण्याची गरज आहे. भारताचे प्रधानमंत्री जपानच्या प्रधान मंत्र्यां-सारखेच भारताच्या आजच्या शैक्षणिक परिस्थितीबद्दल अत्यंत अस्वस्थ झाले आहेत. दोन्ही प्रधान मंत्र्यांचे लक्ष भावी एकविसाव्या शतकाच्या उंबरठ्यावर केंद्रित झाले आहे. परंतु जपानची आणि भारताची शैक्षणिक संदर्भात तुलनाच होऊ शकत नाही. जपानच्या शिक्षणपद्धतीचे यश आश्चर्यजनक आहे. जपानची लोकसंख्या आहे ११ कोटी. त्यात ९९% साक्षरता. म्हणजे वयाच्या आठ वर्षापासूनचे प्रत्येक बालक व बालिका आणि वयात आलेले स्त्री-पुरुष सर्व साक्षर आहेत. ९४% जपानी मुले माध्यमिक विद्यालयांमध्ये शिक्षण घेऊ लागतात आणि ३७% महाविद्यालयात प्रविष्ट होत असतात. माध्यमिक शाळांतील मुले गणित आणि विज्ञान यांत जास्तीत जास्त गुण मिळवत असतात. या मुलांशी जगातील कोठल्याही राष्ट्रातील मुलांशी तुलना होऊ शकत नाही. जगातील कोठल्याही राष्ट्रातील मुलांच्या आघाडीवर ही मुले असतात.

परंतु जपानमधील विद्यापीठप्रमुख, उद्योगपती, क्रीडा संघटनांचे अध्यक्ष, ग्रंथप्रकाशक, महत्त्वाचे वृत्तपत्र संपादक जपानच्या आज रूढ असलेल्या शिक्षणपद्धतीबद्दल अत्यंत असमाधानी आहेत. ही शिक्षणपद्धती नाशाकडे नेत आहे काय, असे भय त्यांना वाटायला लागले आहे ; असे भय खरोखर का वाटावे ? वाटू नये. कारण आर्थिक उत्पादनाच्या क्षेत्रात आवश्यक असलेल्या उत्साहाची आणि कुशलतेची जपानमधील कामगारांत वाण नाही. बेकारी ५% च्या खाली आहे. लोकशाहीला सुस्थिर ठेवण्यास आवश्यक असलेली व्यक्तिस्वातंत्र्याची जाणीव या शिक्षणपद्धतीने निर्माण केली आहे. जपानच्या औद्योगिक क्रांतीने जपानला जगाच्या आघाडीवर ठेवले आहे. याचे कारण जपानी कामगाराची कारा-गिरी होय. परंतु हे सर्व भावी एकविसाव्या शतकामध्ये जपानला सतत आघाडीवर ठेवण्यास पुरे पडणार नाही, असे शिक्षणतज्ञांना वाटत आहे आणि सत्ताधाऱ्यांनाही तसेच वाटत आहे ; कारण जपानची ही शिक्षणपद्धती घोकंपट्टीवर भर देणारी आहे; स्वतंत्र शोधक बुद्धीस प्रेरणा देणारी नाही, असे जपानच्या शिक्षणतज्ञांना वाटत आहे. म्हणून संशोधक बुद्धी प्रेरित होईल अशी पद्धती निर्माण करू या असे जपानचे प्रधान मंत्री म्हणत आहेत. नाओहिरो आमाया थट्टेच्या स्वरात असे म्हणत आहेत की, आपण रोबट् (यंत्रमानव) विद्यार्थ्यांचे प्रवेशपरीक्षक म्हणून निर्माण करू शकू. रोबट (यंत्रमानव) आपल्या खऱ्या मानवांशी म्हणजे मुला-मुलींशी स्पर्धा करून परीक्षेत त्यांच्यापेक्षा अधिक गुण मिळवू शकतील.

आमाया हे आंतरराष्ट्रीय व्यापार आणि उद्योग खात्याचे वरिष्ठ मार्गदर्शक म्हणून प्रसिद्ध आहेत आणि जपानच्या प्रधान मंत्र्यांचे श्रेष्ठ सल्लागार आहेत.

जपान आंतरराष्ट्रीय उद्योग आणि व्यापार यांत सर्व विकसित राष्ट्रांच्या रांगेतील पहिल्या क्रमांकावर असला, तरी जपानच्या या सगळ्या क्षेत्रातील यशाचे श्रेय जपानने पश्चिमी संस्कृतीकडून संपूर्णपणे स्वीकारलेल्या विज्ञान आणि तंत्रज्ञानाला होय. जपान हे रूढिनिष्ठ राष्ट्र आहे. परंतु रूढीच्या बंधनातून सहज रीतीने, अलगदपणे सुटका करून घेण्याची तितकीच कुशलता असणारे हे राष्ट्र आहे. जपानच्या संस्कृतीला दुसऱ्या महायुद्धापूर्वी लोकशाही जीवनमूल्यांचा स्पर्श नव्हता. आता तिथली

अनुक्रमणिका

लोकशाही दृढमूल बनू लागली आहे. विज्ञान, तंत्रज्ञान आणि लोकशाही शासनपद्धती हे सर्व अनुकरणा-मुळेच प्राप्त झालेले आहे. यशापाठीमागून यश येत आहे. परंतु या यशस्वितेला भविष्यकाळात धोका पोचण्याचे भय आहे; कारण आधुनिक तंत्रज्ञानाच्या मुळाशी असलेल्या शुद्ध विज्ञानामध्ये क्रांती करून जागतिक कीर्ती मिळवलेला असा एकही जपानी प्रज्ञावंत शोधक दिसत नाही. शुद्ध विज्ञानामध्ये पारंगत असलेले शेकडो जपानी विद्यार्थी आणि प्राध्यापक अमेरिकेत वावरताना दिसतात; परंतु गॅलिलिओ, न्यूटन, फॅराडे, आइन्स्टाइन, प्लांक, पाश्चुर, डार्विन, बोर अशांसारखे शुद्ध विज्ञानामध्ये म्हणजे भौतिकी, रसायन आणि जीवविज्ञान यांमध्ये धक्का देणारे आणि त्या त्या विज्ञानाला विकासाच्या उच्च स्तरावर नेऊन सोडणारे शोध करणारे जपानी दिसत नाहीत, याची खंत जपानी नेत्यांना वाटत आहे.

परंतु केवळ शिक्षणपद्धतीमध्ये बदल करून अशी विलक्षण शोधप्रतिभा प्रकाशू लागेल अशी अपेक्षा करणे फलदायी होणार नाही. कारण यूरोपमध्ये व्यक्ती ही परंपरेच्या बौद्धिक बंधनातून प्रथम मुक्त झाली. प्रबोधन युग जपानला माहीत नाही. जपानची संस्कृती पितृप्रधान सम्राटपूजक आहे. रूढीची प्रतिष्ठा तेथे मोठी आहे. सर्जनशीलता किंवा नव्या स्वतंत्र विचाराचे वातावरण तेथे नाही. परंपरेच्या विरुद्ध उठाव करणाऱ्या वैचारिक क्रांतीची ४०० वर्षांची नवी परंपरा आधुनिक यूरोप आणि आधुनिक अमेरिकेच्या पाठीशी आहे.

जपानी नेते भयग्रस्त झाले आहेत त्याचे महत्त्वाचे कारण असे की, शुद्ध विज्ञानातील मौलिक क्रांतिकारक शोध उत्पादक तंत्रज्ञानामध्येसुद्धा प्रचंड सुधारणा घडवून आणू शकतो; अकल्पित महाशक्ती उपलब्ध करून देतो. पश्चिम यूरोप व विशेषतः युनायटेड स्टेट्स ऑफ अमेरिका यातील विद्यापीठांमध्ये मौलिक संशोधन करणारे अगणित आहेत. कारण तेथील मने मुक्त आहेत. म्हणून असा एखादा मौलिक शोध यापुढे शुद्ध विज्ञानात झाला तर तो पश्चिम यूरोप वा अमेरिकेतच होऊ शकतो. अशी जपानी नेत्यांची धारणा आहे. आणि तज्जन्य नवे तंत्रज्ञान शोधक राष्ट्र अनेक वर्षे गुप्त ठेवू शकते. त्यामुळेही आपण या जागतिक स्पर्धेत मागे पडू शकतो.

कच्च्या मालाच्या बाबतीत जपान सर्वस्वी परावलंबी आहे. लोखंडापासून सगळे धातू बाहेरून आणावे लागतात. अन्नसुधा ४० टक्केच उत्पन्न होते. यापुढे कच्चा माल पुरविणारा एखादा देश वसाहत म्हणून जिंकावा अशी जागतिक राजकारणाची परिस्थिती राहिली नाही. एक तर आक्रमकाच्या विरोधीच जगातील अन्य राष्ट्रे असतात; तटस्थ राहतात व सहानुभूती राखत नाहीत. त्याचप्रमाणे यापुढे युद्धाला अणुयुद्धाचे वळण लागण्याचा जबरदस्त संभव आहे; कारण जपान हे अत्यंत प्रगत राष्ट्र आहे– अण्वस्त्र-निर्मितीतही ते आपले बुद्धिसामर्थ्य दाखवू शकते.

परंतु जपानला असे आक्रमण करून एखादी कच्चा माल देणारी वसाहत निर्माण करण्याच्या ऐवजी दुसरा पर्याय दिसू लागला आहे. युनायटेड स्टेट्स् ऑफ अमेरिकेत आर्थिक सहकाराच्या मार्गाने सार्वत्रिक प्रवेश जपान करू लागला आहे. ज्या ज्या विद्यापीठांत, उद्योगधंद्यांत, संशोधनाच्या कक्षा कार्यरत आहेत वा संशोधनाची जबाबदारी घेऊ शकतात, तेथे तेथे जपानी उद्योग व व्यापारी संस्था मोठमोठ्या आर्थिक देणग्या वा मोठमोठे फंड देऊन प्रवेश करू लागल्या आहेत. जपानी विद्यार्थी व शिक्षित पदवीधर यांना ५०% जागा उपलब्ध होतील अशा अटीवर देणग्या व फंड दिले जात आहेत. अमेरिकाही अटी मान्य करून मोकळ्या मनाने देणग्या व फंड स्वीकारीत आहे. एवढ्यावरच जपान थांबला नाही. जपान आपले यंत्रोद्योगही अमेरिकेत तेथील उद्योजकांच्या सहकार्याने मोठ्या प्रमाणात उभारू लागला आहे. एकाने असेही भविष्य वर्तविले आहे की, युनायटेड स्टेट्स् ऑफ् अमेरिकेत पन्नास प्रदेश राज्ये आहेत. यापुढे जपान हेही एकावन्नावे प्रदेशराज्य होऊ शकेल !



प्राचीन भारतीय द्यूत : (२) वेदोत्तरकालीन द्यूत

(अ) महाभारत : (२) महाभारतातील द्यूतविषयक काही प्रश्न†

म. अ. मेहेंदळे

'महाभारतातील द्यूत' ह्या विषयावरील पहिल्या व्याख्यानात द्यूत ह्या खेळाविषयी महाभारतात जी माहिती मिळते ती देऊन झाली. आता आजच्या महाभारतासंबंधीच्या द्यूतविषयक दुसऱ्या व्याख्यानात काही संबंधित प्रश्नांची चर्चा करायची आहे. ते प्रश्न मुख्यत्वे दोन आहेत. पहिला प्रश्न असा की, कौरव-पांडवांत जे द्यूत झाले त्याचा राजसूय यज्ञाशी काही संबंध आहे की नाही ; आणि दुसरा प्रश्न असा की, ह्या द्यूताची जी एक प्रसिद्ध कथा आहे तेवढीच एक कथा उपलब्ध आहे की महाभारतात ह्या कथेच्या आणखी काही रूपांतरांचे (versions) अवशेष आढळतात. प्रथम राजसूय यज्ञ व महाभारतातले द्यूत ह्या प्रश्नाचा विचार करू. तो करताना आपणास 'युद्ध व द्यूत' ह्या एका विषयाचा पण थोडा विचार करायचा आहे.

१) राजसूय यज्ञ व द्यूत

प्रा. फान बायटनन (Van Buitenen) यांनी महाभारताच्या केलेल्या इंग्रजी भाषांतराचे तीन खंड प्रसिद्ध झाले आहेत. सभापर्वाच्या भाषांतराच्या[१] प्रस्तावनेत त्यांनी काही विवाद्य विधाने केली आहेत. त्यांपैकी द्यूतासंबंधीच्या त्यांच्या एका विधानाची चर्चा मी आज करणार आहे. राजसूय यज्ञाच्या निमित्ताने पांडवांनी अमाप संपत्ती गोळा केली आणि युधिष्ठिराने लगेचच द्यूत खेळून ती सारी घालवली. हे असे का घडले ? युधिष्ठिराला द्यूत खेळायची अनावर हुक्की अधूनमधून येत असे अशी पुसटशीसुद्धा सूचना त्याच्या पूर्वायुष्यात नाही. उलट, विचारीपणा आणि ऋजुता ह्या गुणांचा आदर्श म्हणून महाभारतकारांनी युधिष्ठिराची प्रतिमा रेखाटली आहे. असा हा युधिष्ठिर द्यूत खेळायला सज्ज झाला कसा ? ("Why, when everything has been achieved, must it now be gambled away by the hero, in all whose previous life there has not been so much as a hint of a compulsion to gamble, all of whose life has in fact been of exemplary rectitude and prudence." – Introduction, p. 5).

युधिष्ठिर द्यूत खेळायला बसला ही एक विसंगती वाटते असे म्हणून प्रा. बायटनन ती खरोखरी विसंगती नसल्याचे सांगतात. त्याचे कारण असे की, युधिष्ठिराने राजसूय यज्ञ केला होता आणि द्यूत हा वैदिक राजसूयाचा एक आवश्यक भाग आहे. तेव्हा युधिष्ठिराचे द्यूत खेळणे हे पारंपरिक वैदिक विधीस अनुसरून होते. द्यूत खेळायचे की नाही, ह्याविषयी युधिष्ठिराला स्वातंत्र्य नव्हते. राजसूय केल्यानंतर ते खेळणे त्याला भागच होते. (It is this disturbing contradiction in the character of Yudhisthira that demands

---

† 'संत्रिका' (ज्ञानप्रबोधिनी), पुणे, ह्या संस्थेच्या विद्यमाने जानेवारी, १८, १९८६ रोजी सादर केलेला निबंध.

१. The Mahabharata 2. The Book of the Assembly Hall, tr. and ed. by J. A. B. van Buitenen. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1975.

the question whether this was indeed a contradiction, or whether the events in his life may not have been modeled (sic) on a preexisting structure. In my opinion there is such a model: the events of *The Assembly Hall* follow fairly closely the principal moments of the very *rājasūya* ritual that is central to the book." (प्रस्तावना, पृ. ५).

राजसूयाचा एक भाग म्हणून युधिष्ठिराला द्यूत खेळणे आवश्यक होते असे म्हणायचे तर युधिष्ठिराचा राजसूय वैदिक राजसूय विधीप्रमाणे झाला असे सिद्ध करायला हवे. प्रा. बायटननने त्या दृष्टीने सभापर्वाचे वाचन केल्यावर त्यांना वैदिक विधीत आणि सभापर्वातील राजसूयात महत्त्वाची साम्यस्थळे सापडली असा त्यांचा दावा आहे. मला त्यांचे म्हणणे पटत नाही. ह्या सर्व विषयाची चर्चा आज करणे शक्य नाही. एवढेच सांगतो की, दोन विधींत राजसूय यज्ञ करणाऱ्या राजाला पाण्याने अभिषेक घालणे एवढी एक ठळक गोष्ट सोडली तर त्या दोन राजसूयांत मला काहीएक साम्य आढळत नाही. प्रा. बायटनन यांनाही ते दाखवत असलेले साम्य नगण्य आहे हे जाणवत आहे. म्हणूनच ते म्हणतात : "To some it might appear that I overstate the connection between incidents in the Vedic *rājasūya* and in the Book of the Assembly Hall. Yet it is not my cause I plead here, but that of the authors of the book." (प्रस्तावना, पृ. २७). ह्याचा अर्थ असा की, सर्वगुणसंपन्न युधिष्ठिराला महाभारतकारांनी द्यूत खेळायला बसवले आहे म्हणून प्रा. बायटनन यांना वैदिक राजसूय व सभापर्वातला राजसूय यज्ञ यांच्यातली साम्यस्थळे हुडकून काढण्यासाठी महाभारतकारांचे वकीलपत्र घ्यावे लागले आहे. ह्या खटपटीत overstating of the connection होत आहे ह्याची त्यांना जाणीव आहे. पण त्याला त्यांचा उपाय नाही. राजसूय यज्ञाच्या नियमांचे दडपण असल्याने युधिष्ठिर द्यूत खेळला हे प्रा. बायटनन यांनी सिद्ध करायचे ठरवले असल्यामुळे दोन राजसूयांतली साम्यस्थळे ते शोधायला बसले आणि कसेही करून ती त्यांनी दाखवली.

परंतु राजसूयात द्यूत विहित आहे म्हणून युधिष्ठिराला ते खेळणे भाग होते हा प्रा. बायटनन यांनी करून घेतलेला समज निराधार आहे. त्यांचा समज खरा मानायचा ठरवले तर सभापर्वातले द्यूत राजसूय यज्ञ झाला तेव्हाच, पांडवांनी जिथे यज्ञ केला तिथेच व्हायला हवे होते. राजसूयानंतर कित्येक दिवसांनी, हस्तिनापुरास धृतराष्ट्राने मुद्दाम द्यूतासाठी बांधवून घेतलेल्या सभेत नव्हे. द्यूत जर वेदविहित म्हणून खेळण्यात आले, तर राजसूय यज्ञकर्त्या पांडवांना धृतराष्ट्राचे निमंत्रण येईपर्यंत द्यूत खेळायचे आहे ह्याची गंधवार्ताही नसते हे कसे? द्यूत खेळू द्यावे म्हणून दुर्योधनाने धृतराष्ट्राजवळ धरलेला हट्ट, विदुराने द्यूताविषयी दर्शविलेली नापसंती, द्यूताच्या वेळी कृष्ण जर हजर असता तर त्याने द्यूत होऊँच दिले नसते ह्याविषयी पांडवांना त्याने दिलेली खात्री, ह्या सर्व गोष्टी काय द्यूत वेदविहित आहे म्हणून युधिष्ठिराला राजसूयानंतर ते खेळणे भाग होते असे दर्शवितात? अभिमन्यूच्या वधानंतर भीतीने गांगरून गेलेल्या धृतराष्ट्राला संजय समज देतो की, त्याने जर कौरवांना व युधिष्ठिराला द्यूतापासून परावृत्त केले असते तर त्याच्यावर हे संकट ओढवले नसते. (७.६२.४). द्यूत वेदविहित होते म्हणून ते खेळण्यात आले असे म्हटले तर संजयाचे हे बोलणे शोभून दिसेल का?

द्यूत वेदविहित होते म्हणून युधिष्ठर ते खेळला ह्याचे समर्थन करण्यासाठी प्रा. बायटनन दोन घटनांचा निर्देश करतात. पहिली घटना अशी : द्यूताविषयी नापसंती व्यक्त करणाऱ्या विदुराला धृतराष्ट्र एके ठिकाणी म्हणतो की, द्यूत हे शुभ, अशुभ कसेही असले तरी मुलांना ते खेळू द्यायला हवे. कारण निःसंशय द्यूत हे दिष्ट आहे. (अशुभं वा शुभं वापि हितं वा यदि वाहितम् । प्रवर्ततां सुहृद्‌द्यूतं दिष्टमेतन्न संशयः २.४५.५४). ह्या ठिकाणी प्रा. बायटनन 'दिष्टम्' चे भाषांतर 'ordained' असे करतात. त्यावरून दिष्टम् म्हणजे 'विहित, वेदविहित' असा अर्थ त्यांना अभिप्रेत आहे असे

अनुक्रमणिका

दिसते (प्रस्तावना, पृ २८). परंतु धृतराष्ट्र स्वतःच पुढे जे विदुराला सांगतो त्यावरून तो अर्थ बरोबर नाही हे सिद्ध होते. धृतराष्ट्र म्हणतो: "मी जे करायचे ठरवले आहे त्यापासून मला कोणी परावृत्त करणे शक्य नाही. कारण दैव हेच बलवत्तर आहे, आणि दैवामुळे सर्व घडत असते (न वार्यो व्यवसायो मे विदुरैतद् ब्रवीमि ते। दैवमेव परं मन्ये येनैतदुपपद्यते २.४५.५७). तेव्हा धृतराष्ट्र द्यूत हे 'दिष्ट' आहे असे जेव्हा म्हणतो तेव्हा ते 'दैवदिष्ट' आहे अशा अर्थाने तो म्हणतो, 'श्रुतिविहित' आहे अशा अर्थाने नव्हे हे स्पष्ट होते.

प्रा. बायटनन यांनी त्यांच्या मताच्या समर्थनार्थ पुरावा म्हणून ज्या दुसऱ्या घटनेचा उल्लेख केला आहे ती अशी : द्यूताचे पहिले दहा डाव युधिष्ठिर हरल्यावर द्यूत थांबविण्याचा विदुर प्रयत्न करतो. त्या वेळी 'द्यूत बंद करा' असे त्याने कोणाला सांगायला हवे ? प्रा. बायटनन यांच्या मते त्याने तसे युधिष्ठिराला सांगायला हवे, परंतु विदुर सांगतो धृतराष्ट्राला. ह्यावरून प्रा. बायटनन निष्कर्ष काढतात तो असा की, विदुर युधिष्ठिराला तसे सांगत नाही कारण द्यूत थांबवण्याचे स्वातंत्र्य युधिष्ठिराला नव्हते. राजसूय यज्ञाच्या नियमांनी तो बद्ध होता. म्हणून विदुर धृतराष्ट्राला तसे सांगतो. विदुराचे हे वागणे वैदिक राजसूय व भारतीय द्यूत यांच्यातला संबंध सिद्ध करण्यास पुरेसे आहे असे प्रा. बायटनन यांना वाटते.[२]

परंतु राजसूयाचा एक नियम म्हणून द्यूत चालू ठेवणे हे जर युधिष्ठिराचे कर्तव्य ठरत होते तर ते थांबवायला सांगण्यास धृतराष्ट्र तरी कसा समर्थ होता ? श्रुतिनियमानुसार एखादी गोष्ट घडत असताना 'द्यूत थांबवावे' अशी सूचना धर्मज्ञ विदुर तरी कशी करतो ? तात्पर्य, राजसूयाचे एक आवश्यक अंग म्हणून युधिष्ठिर द्यूत खेळला असे म्हणणे निराधार आहे. धृतराष्ट्राच्या परवानगीने द्यूत सुरू झाले तेव्हा द्यूत थांबवायलाही तोच समर्थ होता. म्हणून विदुराने धृतराष्ट्राला तसे सांगितले ह्यात आश्चर्य नाही.

श्रौतसूत्रांत राजसूयाचा विधी जसा वर्णिला आहे तसा युधिष्ठिराचा राजसूय बराचसा झाला असता तर सभापर्वातले द्यूत राजसूय यज्ञ झाल्यावर काही दिवसांनी होऊनही ते त्या यज्ञाचे एक अंग म्हणून स्वीकारणे शक्य होते. पण दोन राजसूयांतले साम्य अत्यल्प आहे म्हणून प्रा. बायटनन यांचे म्हणणे स्वीकारता येत नाही. खेरीज आपण असे विचारू शकतो की, विधिविहित म्हणून जर द्यूत झाले असते तर तसा स्पष्ट उल्लेख महाभारतात एकदा तरी असायला नको होता का ?

प्रा. बायटनन म्हणतात, द्यूत खेळायलाच हवे असे युधिष्ठिराला वाटावे असा त्याचा स्वभाव असल्याची पुसटशीसुद्धा सूचना महाभारतात वर्णिलेल्या युधिष्ठिराच्या पूर्वायुष्यात आढळत नाही. (in all whose previous life there has not been so much as a hint of a compulsion to gamble, प्रस्तावना, पृ. ५). युधिष्ठिराला द्यूत खेळायची खुमखुमी येत असे अशा प्रकारचे उल्लेख महाभारतात आढळत नसले तरी त्याला ते खेळायला आवडत असे आणि तो ते अधूनमधून खेळत असे अशा सूचना महाभारतात अवश्य आढळतात. शकुनी युधिष्ठिराविषयी बोलताना म्हणतो की, त्याला द्यूत खेळायला आवडते, फक्त त्याला ते नीट खेळता येत नाही (द्यूतप्रियश्च कौन्तेयो न च जानाति देवितुम् २.४४.१८). द्रौपदी त्याच्याविषयी म्हणते की, युधिष्ठिराने द्यूतात प्रावीण्य मिळविण्यासाठी फारसे प्रयत्न केले नाहीत (नातिकृतप्रयत्नः २.६०.४३), म्हणजे थोडाफार तरी प्रयत्न त्याने केला होता. विराटाकडे कङ्क म्हणून

२. "To whom would one ordinarily expect such a plea to be directed ? To the loser Yudhisthira, one fancies. But, on the contrary, Vidura urges Duryodhana's father to stop it... This would make no sense if Vidura considered Yudhisthira a free agent; it makes excellent sense if Yudhisthira is bound by the rules of his own *rājasūya* and must rise to the challenge', (प्रस्तावना, पृ. २९–३०).

राह्यला जायच्या आधी युधिष्ठिर भावांना सांगतो की, विराटाला आपली ओळख तो युधिष्ठिराचा पूर्वी प्राणप्रिय सखा होता अशी करून देणार आहे (४.१.२२). एखादा कितव जर युधिष्ठिराचा जिवलग मित्र असू शकतो तर युधिष्ठिराला द्यूत खेळायला आवडत होते हे उघड आहे. आजच्या व्याख्यानात द्यूतकथेची काही रूपांतरे आपण पाहणार आहोत. त्यांतील एका कथेत सात्यकी म्हणतो : "युधिष्ठिर आपल्या घरी भावांशी (द्यूत) खेळत असताना[3] कौरवांकडले अक्षकोविद तिथे गेले असते आणि त्यांनी युधिष्ठिराला जिंकले असते तर ते धर्मसंमत झाले असते. परंतु युधिष्ठिराला त्यांनी आपल्याकडे बोलावून घेतले आणि त्याला जिंकले ह्याला धर्मसंमत जय कसे म्हणायचे ?" (५.३.७–८). हास्तिनपुराऐवजी द्यूत इन्द्रप्रस्थास झाले असते तर फरक कसा पडला असता हे कळत नाही. परंतु सात्यकीच्या बोलण्यावरून द्यूताच्या त्या कथेप्रमाणे युधिष्ठिर आपल्या भावांशी अधूनमधून द्यूत खेळत असे हे कळते.[4]

युधिष्ठिर हा द्यूतप्रिय होता आणि तो अधूनमधून द्यूत खेळत असे ह्याविषयीच्या सूचना महाभारतात आहेत हे पाहिल्यावर सभापर्वातले द्यूत खेळण्यासाठी युधिष्ठिराला compulsion कोणते होते ते पाह्यला हवे. युधिष्ठिराचे स्वतःचेच म्हणणे ग्राह्य मानायचे असेल तर तो द्यूत खेळण्याची दोन कारणे सांगतो : १) धृतराष्ट्राची तशी आज्ञा होती म्हणून, आणि २) द्यूताचे आह्वान मिळाल्यास त्याला 'नाही' म्हणायचे नाही असे त्याचे व्रत होते म्हणून (२.५२.१५–१६). त्याचे हे व्रत बऱ्याच जणांना माहीत होते, कारण शकुनी दुर्योधनाला सांगतो की, द्यूताचे आह्वान दिले तर युधिष्ठिराला ते नाकारणे शक्य होणार नाही. (समाहूतश्च राजेन्द्रो न शक्ष्यति निर्वर्तितुम् २.४४.१८). युद्ध आणि द्यूत यांना एकाच पातळीवर पाहण्याची क्षत्रियांची वृत्ति होती हे आपण नंतर पाहणार आहोत. तेव्हा युद्धाचे आह्वान जसे क्षत्रियाने स्वीकारायला हवे, तसेच द्यूताचेही आह्वान स्वीकारले पाहिजे असे एखाद्या क्षत्रियाने ठरविले असल्यास त्यात नवल वाटण्याचे कारण नाही. युधिष्ठिर द्यूत खेळला ह्या घटनेचे अर्जुनाने जे समर्थन केले आहे ते ह्याच मुद्द्यावर आधारलेले आहे. भीमाचा राग शांत करताना तो म्हणतो : "(युधिष्ठिर काही आपण होऊन द्यूत खेळायला बसला नाही). दुसऱ्यांनी त्याला आह्वान दिले म्हणून तो खेळला. क्षात्रधर्माला स्मरून द्यूताचे आह्वान त्याने स्वीकारले ही घटना पांडवांना कीर्ति प्राप्त करून देणारी आहे" (आहूतो हि परै राजा क्षात्रधर्ममनुस्मरन्। दीव्यते परकामेन तन्नः कीर्तिकरं महत् २.६.१.९).

आपल्याला एक प्रश्न पडणे शक्य आहे. युधिष्ठिर त्याच्या व्रताला अनुसरून द्यूत खेळायला बसला हे ठीक. परंतु ते खेळताना त्याला अमुक एका ठिकाणी थांबणे शक्य नव्हते का? स्वतःच्या भावांना, स्वतःला, आणि द्रौपदीलाही घालविण्याइतकी खेळताना त्याची मजल जायला हवी होती का? हा प्रश्न आपल्या दृष्टीने योग्य असला तरी, द्यूत खेळायला बसलेल्या माणसाच्या दृष्टीनेही तिकडे पाहायला हवे. खेळ जिंकण्याचा जसा एक कैफ असतो तसा तो हरण्याचाही असतो. शकुनीच्या वारंवार डिवचून बोलण्यामुळे युधिष्ठिराला हरताना असा कैफ चढला होता आणि तो बेभान झाल्यासारखा खेळत सुटला होता. युधिष्ठिर स्वतः म्हणतो की, मधेच तो स्वतःला आवरू शकला असता, परंतु खेळताना त्याला आलेल्या रागामुळे त्याचे धैर्य लोपले होते, त्याच्या मनाचा समतोलपणा सुटला होता (शक्यं नियन्तुमभविष्यदात्मा मन्युस्तु हन्ति पुरुषस्य धैर्यम् ३.३५.४)[5].

---

३. उद्योगपर्वातल्या ह्या वर्णनात 'क्रीडन्तं भ्रातृभिः सह' असा 'सर्वसाधारण' खेळण्याचा उल्लेख आहे, नेमका द्यूताचा नाही हे खरे; परंतु हास्तिनपुरात युधिष्ठिर द्यूतात हरला ह्या संदर्भात 'खेळणे' म्हणजे 'द्यूत खेळणे' असा अर्थ असला पाहिजे हे उघड आहे.

४. खेरीज नारदाने युधिष्ठिराला विचारलेला प्रश्न पाहावा. (२.५.५९).

५. द्रौपदीला जेव्हा सभेत काय घडले हे कळले तेव्हा युधिष्ठिर द्यूत खेळताना वेडा झाला असला पाहिजे असे ती म्हणते (मूढो राजा द्यूतमदेन मत्तः २.६०.५).

अनुक्रमणिका

ह्या सर्व गोष्टींचा विचार करता युधिष्ठिराच्या वर्तनात विसंगत असे काही वाटत नाही. त्याच्या वर्तनात विसंगती आहे असे मानून ती दूर करण्यासाठी राजसूय यागात द्यूत विहित आहे ह्या गोष्टीचा आधार घेण्याचा प्रा. बायटनन यांचा प्रयत्न अनावश्यक आहे.

हे सर्व खरे असले तरी आपल्याला दोन गोष्टी स्वतंत्रपणे मान्य कराव्याच लागतात : एक, वैदिक राजसूयात द्यूत विहित आहे, आणि दोन, महाभारतात राजसूयानंतर युधिष्ठिर द्यूत खेळला. प्रश्न असा आहे की, ह्या दोन गोष्टींचा काही संबंध आहे की नाही ?

'संबंध आहे' असे ठामपणे म्हणता न आले तरी 'संबंध असू शकेल' असे म्हणता येईल असे मला वाटते. पण मला जो संबंध असू शकेल असे वाटते तो प्रा. बायटनन मानतात त्या प्रकारचा मात्र नाही. मला वाटत असलेला संबंध सिद्ध करण्याइतका पुरावा माझ्याकडे नाही. उपलब्ध माहितीच्या आधारे केलेला तो एक तर्क आहे. तर्क खोटा ठरला तर राजसूय व महाभारतातले द्यूत यांचा संबंध नाही असे म्हणावे लागेल.

वैदिक राजसूयाचे एक अंग म्हणून जे द्यूत विहित आहे तो केवळ एक उपचाराचा भाग आहे. त्या द्यूतात राजा हा जिंकायचाच अशी व्यवस्था केलेली असल्यामुळे तो एक लुटपुटीचा खेळ असे. युधिष्ठिर व शकुनी यांच्यात झाले तसे ते चुरशीचे द्यूत नसे.

परंतु द्यूत हा असा राजसूयातला उपचाराचा भाग होण्यापूर्वी, म्हणजे वैदिक राजसूयाच्याही पूर्वकाळी, राजसूय यज्ञ केलेल्या एखाद्या राजाची जमलेली संपत्ती त्याच्याकडून हिरावून घेण्यासाठी दुसरा कोणी त्याला द्यूताचे आव्हान देई हे शक्य आहे. असे आह्वान राजसूय यज्ञ करणाऱ्या राजाने स्वीकारले तर ते खरोखरीचे द्यूत असल्याने त्यात राजा एखादे वेळी पराभव पावून तो सारी संपत्ती गमावण्याची शक्यता असे. ह्या आपत्तीतून सुटण्यासाठी ब्राह्मणकाळापूर्वी जेव्हा यज्ञविषयक विधींचे नियम ठरू लागले तेव्हा याज्ञिकांनी द्यूताला राजसूयाचाच एक भाग बनवून त्याला उपचाराचे स्वरूप देऊन टाकले. त्यामुळे द्यूत शिल्लक ठेवण्याची सोय झाली आणि राजा पराभव पावण्याची आपत्ती टाळता आली. ह्या विधीचे स्थान याज्ञिकांनी राजसूयानंतर न ठेवता, राजसूयातच योग्य स्थान पाहून तिथे ठेवले.

अशा तऱ्हेने राजसूयान्तर्गत एक उपचार म्हणून द्यूत सुरू होण्यापूर्वीच्या काळी खरोखरीच्या द्यूताचे आह्वान देण्याची जी चाल आपण कल्पिली आहे तिला अनुसरून मूळ महाभारतात राजसूय करणाऱ्या युधिष्ठिराला कौरवांनी द्यूताचे आव्हान दिले होते असे जर आपण म्हटले तर राजसूय व द्यूत यांचा संबंध आपण स्वीकारू शकतो. आपण मग असेही म्हणू शकतो की, द्यूताचे आह्वान कोणी दिले तर ते नाकारायचे नाही असे आपले व्रत असल्याचे युधिष्ठिर जे वारंवार म्हणतो ते ह्या राजसूयानंतर द्यूताचे आह्वान देण्याच्या प्राचीन चालीरीतीस अनुलक्षून असावे. उठसूठ कोणी द्यूताचे आह्वान दिले तरी ते स्वीकारायचे असे खुळचासारखे युधिष्ठिराचे व्रत नसावे. आपण जर अशी काही कल्पना केली तर युधिष्ठिराच्या व्रताला काही अर्थ आहे असे म्हणता येते.[६]

युधिष्ठिराने केलेल्या राजसूयाचा आणि तो जे द्यूत खेळला त्याचा जर संबंध लावायचा असेल तर तो ब्राह्मणपूर्वकाळी राजसूयानंतर द्यूताचे आह्वान देण्याची पद्धत होती अशा कल्पनेच्या आधारे लावता येईल. आपण अशा संबंधाची कल्पना केली न केली तरी सभापर्वातले द्यूत खेळलेच पाहिजे (compulsion) असे जे युधिष्ठिराला वाटले त्याचे मूळ द्यूताच्या आह्वानात होते, प्रा. बायटनन म्हणतात तसे राजसूय यज्ञातल्या विधीत नव्हते एवढे नक्की.

---

६. अर्थात ह्या प्राचीन पद्धतीचा विसर पडल्यानंतर उत्तरकालीन महाभारताच्या कथेकऱ्याला वाटले की, वनवास–अज्ञातवास संपल्यावरही शकुनी युधिष्ठिराला पुन्हा द्यूताचे आह्वान देणे शक्य आहे आणि युधिष्ठिराच्या व्रतामुळे तो ते स्वीकारणेही शक्य आहे. ह्या दुष्टचक्राला अंत राहणार नाही. तेव्हा त्यातून सुटण्यासाठी आरण्यकपर्वात बृहदश्वाने युधिष्ठिराला अक्षहृदय शिकवून त्याची ह्या आपत्तीतून सुटका केली असे त्याने सांगितले.

अनुक्रमणिका

२) युद्ध व द्यूत

युधिष्ठिराने द्यूताचे आह्वान का स्वीकारले ह्याचा विचार करताना राजसूयातील तो एक आवश्यक विधी अशा दृष्टीने द्यूताकडे पाहण्यापेक्षा तत्कालीन क्षत्रियांचा द्यूतविषयक दृष्टिकोण काय होता हे पाहणे इष्ट ठरेल. महाभारतात द्यूत व युद्ध यांचे पुष्कळदा जोडीने उल्लेख आढळतात. प्रतिपक्ष्याला पराभूत करून त्याचे धन जिंकून घेण्याची क्षत्रियाला उपलब्ध असलेली ती दोन साधने मानली आहेत.[७] वंशपरंपरेने चालत आलेले राज्य युद्ध किंवा द्यूत ह्यांपैकी कोणत्या तरी उपायाने मिळविले पाहिजे अशी वृद्धांची शिकवण असल्याचे नल पुष्कराला द्यूतासाठी उद्युक्त करताना सांगतो. तो पुढे म्हणतो : "सभेत बसून द्यूत खेळायला तरी तयार हो, किंवा युद्धासाठी धनुष्य सज्ज कर" (द्वयोरेकतरे बुद्धिः क्रियतामद्य पुष्कर । कैतवेनाक्षवत्यां वा युद्धे वा नम्यतां धनुः २. ७७. १०). द्यूत खेळायचे नसेल आणि युद्धाची हौस असेल तर युद्ध होऊ दे हे पुष्कराला सांगताना युद्ध हे एक द्यूतच असल्याचे नल मानतो हे लक्षात घेण्यासारखे आहे (न चेद् वाञ्छसि तद् द्यूतं **युद्धद्यूतं** प्रवर्ततताम् ३. ७७. ८). नल युद्धाला द्यूत समजतो तर युधिष्ठिर द्यूताला युद्ध समजतो हे द्यूत खेळण्यापूर्वी त्याचे जे शकुनीशी बोलणे होते त्यावरून कळते. द्यूत खेळताना लबाडी केली तर ते पाप ठरते, परंतु नियमानुसार खेळून जर जय प्राप्त झाला तर ते द्यूत निंद्य नाही असे शकुनीला सांगताना तो एकदा 'द्यूत' हा शब्द वापरायच्या ऐवजी 'युद्ध' हा शब्द वापरतो हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. तो म्हणतो : इदं वै देवनं पापं मायया कितवैः सह। धर्मेण तु जयो युद्धे तत्परं साधु देवनम् (२.५३.७). ह्या ठिकाणी तो 'धर्मेण तु जयो द्यूते' असे म्हणत नाही. तसेच तो पुढे म्हणतो : अजिह्ममशठं युद्धं एतत्सत्पुरुषव्रतम् (२.५३.८), 'अजिह्ममशठं द्यूतम्' असे तो म्हणत नाही. जे नियम युद्धाचे तेच नियम द्यूताचे अशी स्थिती असल्यामुळे 'द्यूत' व 'युद्ध' ह्या शब्दांची वरील श्लोकांत सरमिसळ झाली आहे.

युधिष्ठिराला असे वाटते की, लबाडीने द्यूत खेळण्यात क्षत्रियाला शोभेसा पराक्रम नाही (निकृतिर्देवनं पापं न क्षात्रोऽत्र पराक्रमः २.५३.२), म्हणजे नियमानुसार द्यूत खेळले आणि ते जिंकले तर त्यात युधिष्ठिराच्या दृष्टीने क्षत्रियाला साजेसा पराक्रम आहे. अश्वत्थाम्यासारखा योद्धा मात्र प्रश्न करतो की, द्यूताने राज्य मिळवता आले तरी त्याने कोणत्या क्षत्रियाला संतोष होईल ? (प्राप्य द्यूतेन को राज्यं क्षत्रियस्तोष्टुमर्हति ४.४५.७).

द्यूत व युद्ध ही शत्रूचे धन मिळविण्याची क्षत्रियाला उपलब्ध असलेली साधने मानली गेल्यामुळे युद्धासारखेच द्यूतासाठीही 'आह्वान' द्यायचे असे. 'तू त्याला द्यूताचे आह्वान दे' (तं त्वं द्यूते समाह्वय २.४४.१९) अशासारखे प्रयोग महाभारतात अनेकदा आढळतात. द्यूतात जे द्रव्य पणाला लावले जाई त्याला 'धन' अशी संज्ञा आहे. युधिष्ठिर स्वतःचे पण जाहीर करताना 'एतद्राजन् धनं मह्यम्' (२.५३.२३ इत्यादी) असे वारंवार म्हणतो. युद्धावर भिस्त ठेवून शत्रूची संपत्ती जिंकणाऱ्या अर्जुनाचे एक नांव 'धनंजय' (धन जिंकणारा) आहे हे प्रस्तुत संदर्भात लक्षात घेण्यासारखे आहे.

युद्ध व द्यूत यांना समपातळीवरील साधने कल्पिल्यामुळे युद्ध हे एक द्यूतच आहे, अथवा द्यूत हे एक युद्धच आहे अशी रूपकात्मक वर्णने काव्यात आढळल्यास आश्चर्य वाटायला नको. अशा वर्णनात द्यूत खेळणारा ज्या आसनावर बसून अक्ष टाकतो तो युद्ध करणाऱ्या योद्धयाचा रथ ठरतो, त्याची अक्षांनी भरलेली मूठ हे धनुर्धराच्या हातातले धनुष्य ठरते, त्या मुठीतून सुटणारे अक्ष हे धनुष्यापासून सुटणारे बाण ठरतात, आणि प्रतिपक्ष्याने

---

७. एका प्रक्षिप्त मानल्या गेलेल्या श्लोकात शत्रूला जिंकण्याच्या साम, दाम, भेदासारख्या उपायांत द्यूताचीही गणना केली आहे (२. ५७. ५२१*). भागवतपुराणातल्या एका श्लोकात (१०. ६१. ३५) अक्षांनी खेळायचे द्यूत आणि बाणांनी करायचे युद्ध हे क्षत्रियांचे व्यवसाय आहेत, गोपालांचे नव्हेत असा टोमणा रुक्मी बलदेवाला मारतो (नैवाक्षकोविदा यूयं गोपाला वनगोचराः । अक्षैर्दीव्यन्ति राजानो बाणैश्च न भवादृशाः ॥).

अनुक्रमणिका

द्यूतात लावलेला पण हा युद्धातल्या शत्रूचा प्राण वाटू लागतो (२.५१.३; ४.४५.२३;७.१०५.१८; ९.१४.८).

युद्ध आणि द्यूत यांची रूपकात्मक वर्णने वाचताना उपनिषदातील एका श्लोकाची आठवण होणे अपरिहार्य आहे. रणांगणावर उभे राहून प्रतिपक्ष्याशी लढणारा क्षत्रिय जेव्हा द्यूत खेळायला बसला तेव्हा त्याच्या हातातल्या धनुष्याची जागा अक्षांनी भरलेल्या मुठीने घेतली, बाणांची अक्षांनी आणि शत्रूच्या प्राणाऐवजी प्रतिपक्ष्याने लावलेला पण हे त्याचे लक्ष्य ठरले. पण तोच क्षत्रिय उपनिषत्काळी जेव्हा ब्रह्मचिंतनात मग्न झाला तेव्हा ओंकार हे त्याचे धनुष्य, आत्मा हा त्याचा बाण, आणि ब्रह्म हे त्याचे लक्ष्य ठरले (आत्मा धनुः शरो ह्यात्मा ब्रह्म तल्लक्ष्यमुच्यते मुण्डक २.२.४).

भारतीय युद्धाचे बीज कौरव-पांडवांत झालेल्या द्यूतामुळे पेरले गेले, अथवा आधीच पेरलेल्या वैराच्या बीजाला द्यूतामुळे खतपाणी मिळाले. सभापर्वात झालेल्या द्यूतामुळे उद्भवलेला वनवास–अज्ञातवास संपला आणि पूर्वी द्यूत खेळताना एकमेकांविरुद्ध टाकलेल्या अक्षांचे भीष्मपर्वात बाणांत रूपांतर होण्याची वेळ येऊन ठेपली. हे रूपांतर होण्यात एक अडचण येऊ पाहात होती. युद्ध सुरू व्हायच्या वेळीच अर्जुनाने शस्त्र खाली ठेवले. परंतु श्रीकृष्णाने गीता सांगितली आणि अर्जुनाला शस्त्र पुन्हा हाती घ्यायला लावले. भीष्मपर्वात सांगितल्या गेलेल्या गीतेची आठवण व्हावी असे काही शब्दप्रयोग द्यूताविषयीच्या काही घटनांच्या संदर्भात सभापर्वात आढळतात असे वाटते.

धृतराष्ट्राने दुसऱ्या द्यूताला परवानगी देऊ नये असे गांधारी त्याला सांगते तेव्हा कौरवांचे पांडवांशी द्यूत होऊन जाऊ दे असे तिला सांगताना धृतराष्ट्र स्वतःच्या मुलांचा उल्लेख ‘ मामकाः ’ असा करतो (पुनर्द्यूतं प्रकुर्वन्तु मामकाः पाण्डवैः सह २.६६.३७). गीतेच्या सुरुवातीस तसाच उल्लेख कौरवांविषयी धृतराष्ट्र करतो त्याची आठवण ह्या वेळी झाल्याशिवाय राहात नाही (मामकाः पाण्डवाश्चैव किमकुर्वत संजय ६.२३.१). गीतेत दुर्योधन आचार्यांच्याकडे जाऊन दोन्ही पक्षांत प्रमुख योद्धे कोण आहेत त्यांची नावे घेऊन बलाबल अजमावून पाहतो. सभापर्वात देखील शकुनी एके ठिकाणी पांडवांना व कौरवांना कोणाकोणाचे साहाय्य आहे त्याचे निवेदन करून दोघांच्या सामर्थ्याचा आलेख तयार करतो (२.४४.३–११). द्यूताचे आमंत्रण घेऊन आलेल्या विदुराला युधिष्ठिर विचारतो, “ सभेत कौरवांखेरीज इतर कितव कोण आहेत ? आम्हाला कोणाकोणाशी द्यूत खेळायचे आहे (कैर्दीव्यामः २.५२.१२). युधिष्ठिराच्या ह्या प्रश्नामुळे, पुढे अर्जुन श्रीकृष्णाला विचारतो : “ मला कोणाकोणाशी लढायचे आहे ते पाहू दे ” (कैर्मया सह योद्धव्यम् ६. २३. २२), त्याची आठवण होते. द्यूताचे आह्वान स्वीकारणे हा क्षात्रधर्म असल्याचे अर्जुन भीमाला सांगतो (२.६१.९), तसेच धर्मयुद्धाचे आह्वान स्वीकारणे ह्यापरते क्षत्रियाला दुसरे श्रेयस्कर असे काही नाही असे श्रीकृष्ण अर्जुनाला गीतेत सांगतो (६. २४. ३१). धृतराष्ट्र द्यूताला परवानगी देत नाही असे पाहून दुर्योधन त्याच्याशी प्रतिवाद करताना द्यूत हे स्वर्गद्वार असल्याचे म्हणतो.[८] धर्मयुद्ध हे देखील एक स्वर्गद्वार असल्याचे श्रीकृष्ण अर्जुनाला सांगतो (६. ४. ३२). युद्ध हें एक घोर कर्म असल्याचे अर्जुनाला वाटते (कर्मणि घोरे ६. २५. १). सभापर्वातील एका प्रक्षिप्त श्लोकात द्यूताला असेच ते घोर असल्याचे म्हटले आहे (एवं प्रवर्तिते द्यूते घोरे सर्वापहारिणि २. ५५. ५१४*). अर्जुनाला श्रीकृष्ण त्याच्या सर्व संशयांचे निवारण करणारा वाटतो (त्वदन्यः संशयास्य छेत्ता न ह्युपपद्यते ६. २८. ३९). विदुर असाच सर्व संशय फेडणारा असल्याचे एका प्रक्षिप्त श्लोकात म्हटले आहे (सर्वसंशयनिर्मोक्ता २. ५५. ५१४*).

पांडवांची संपत्ती पाहून धीर खचलेला दुर्योधन शकुनीजवळ आत्महत्येची भाषा करतो (२. ४३. २७, ३१). अशा वेळी शकुनी त्याला धीर देऊन

---

८. ह्या श्लोकाचा अर्थ लावणे कठीण वाटते, परंतु त्यात द्यूताला स्वर्गद्वार म्हटले आहे एवढे म्हणता येते (स्वर्गद्वारं दीव्यतां नो विशिष्टं तद्वर्तिनां चापि तथैव युक्तम् । भवेदेवं ह्यात्मना तुल्यमेव दुरोदरं पाण्डवैस्त्वं कुरुष्व ॥ २. ५१. १३).

द्यूत खेळण्यास तयार करतो. शस्त्रसंन्यास केलेला अर्जुन युद्धापेक्षा कौरवांच्या हातून मरण बरे (६. २३. ४६) असे म्हणतो तेव्हा श्रीकृष्ण त्याला युद्धासाठी तयार करण्याचे महत्कार्य करतो. पांडवांचे वैभव पाहून मत्सराने जळणाऱ्या दुर्योधनाला समजावताना 'त्यात शोक करायचे काय कारण आहे ?' असे शकुनी वारंवार म्हणतो (२.४४.४, ६, ८). मेलेल्या माणसाचा शोक करणे व्यर्थ आहे हे अर्जुनाला समजावताना श्रीकृष्ण देखील एकदा 'तत्र का परिदेवना' असे म्हणतो (६. २४. २८).

सभापर्वातले द्यूताच्या संदर्भातले हे शब्दप्रयोग भीष्मपर्वात युद्धप्रसंगी सांगितलेल्या गीतेची आठवण करून देण्यास पुरेसे आहेत.

३) महाभारतातील द्यूताची कथा एक की अनेक ?

कौरव व पांडव यांच्यात झालेल्या द्यूताची एक हकीकत महाभारताच्या सभापर्वात आहे ती सर्वांच्या परिचयाची आहे. द्यूताची ही एकच कथा महाभारतात उपलब्ध आहे असे आपण मानतो. परंतु महाभारत वाचत असताना द्यूताच्या ह्या प्रसिद्ध हकीकतीशी विसंगत असलेली वचने आढळतात. त्यामुळे द्यूताच्या प्रसिद्ध कथेखेरीज द्यूताची इतरही रूपांतरे, कथांतरे (versions) एके काळी प्रचलित होती असे मानावे लागते. ह्या भिन्न कथा आज आपणास संपूर्ण उपलब्ध नाहीत. पण त्यांच्याविषयी थोडीफार कल्पना ह्या विसंगत वचनांच्या आधारे आपण करू शकतो. ही विसंगत विधाने म्हणजे एके काळी प्रचलित असलेल्या कथांतरांचे उरलेले मागमूस आहेत. मी म्हणतो ती विसंगत विधाने काही सभापर्वातच आहेत, तर काही दुसऱ्या दोन पर्वांत. प्रथम आपण सभापर्वातल्या विसंगत विधानांचा विचार करू.

तत्पूर्वी एका गोष्टीचा खुलासा करणे इष्ट वाटते. आजच्या विवेचनात विसंगतींची जी उदाहरणे मी देणार आहे ती अशी आहेत की, द्यूताच्या भिन्न कथा केव्हातरी अस्तित्वात असल्याचे आपण मानल्याखेरीज त्या विसंगतींचा खुलासा करता येत नाही. परंतु सुरुवातीस मी अशी काही उदाहरणे देतो की, ज्यांत प्रसिद्ध द्यूताशी विसंगत अशी वचने असूनही त्या विसंगतींच्या आधारे द्यूताच्या भिन्न कथा मानण्याची आवश्यकता वाटत नाही, कारण त्या विसंगतींचा खुलासा अन्य काही प्रकारे होऊ शकतो.

(१) 'द्रौपदीला सभेत घेऊन ये' असे सांगून दुर्योधन प्रातिकामीला द्रौपदीकडे पाठवतो तेव्हा तो तिच्याकडे जाऊन तिला सांगतो : "हे राजपुत्रि, सभेत बसलेले सभासद तुला सभेत येण्यास सांगत आहेत" (सभ्यास्त्वमी राजपुत्र्याह्वयन्ति २.६०.१२). आपल्याला ठाऊक आहे की, द्रौपदीला सभेत येण्यास सारे सभासद सांगत नव्हते, तर एकट्या दुर्योधनाने तिला बोलावले होते. तेव्हा इथे ही एक विसंगती आहे असे म्हणता येईल. परंतु ह्या विसंगतीमुळे द्यूताच्या दोन कथा-- एका कथेत दुर्योधनाने द्रौपदीला सभेत येण्यास निरोप पाठवला, तर दुसऱ्या कथेत सभेतील साऱ्या सभासदांचा तसा निरोप होता, अशा द्यूताच्या दोन कथा—प्रचलित असल्याचे मानण्याचे व त्यांची महाभारतात गल्लत झाली आहे असे म्हणण्याचे कारण नाही. एखादा निरोप्या निरोप पोचवताना त्यात थोडाफार फेरफार करतो हे आपल्या अनुभवाचे आहे. तेव्हा प्रातिकामीने द्रौपदीला निरोप सांगताना तसा थोडा फरक केला असे म्हणून ह्या विसंगतीचे समाधान करता येईल. किंवा आपणास असे म्हणता येईल की, दुर्योधनाच्या निरोपास सभेतल्या दुसऱ्या कोणत्याही सभासदाने विरोध केला नाही, तेव्हा त्यांची दुर्योधनाच्या निरोपास मूक संमती आहे असे गृहीत धरून प्रातिकामीने द्रौपदीला '(सारे) सभ्य तुला सभेत बोलावीत आहेत' असे सांगितले.

(२) पांडव वनवासाला निघाले तेव्हा कष्टी झालेल्या धृतराष्ट्राला संजय म्हणतो : "तूच हे वैर ओढवून घेतले आहेस. भीष्म, द्रोण आणि विदुर 'नको' म्हणत असताना दुर्योधनाने द्रौपदीला सभेत आणण्यास प्रातिकामीला पाठवले" (२.७२.५-७). परंतु सभापर्वातील वर्णनात भीष्माने अगर द्रोणाने दुर्योधनाला अडवण्याचा प्रयत्न केल्याचा कुठेही उल्लेख नाही. फक्त विदुराने एकट्याने विरोध प्रगट केला आहे. तेव्हा पुन्हा ह्या विसंगतीमुळे द्यूताच्या दोन कथा—एकीत भीष्म, द्रोण व विदुर यांनी दुर्योधनाला आवरण्याचा प्रयत्न केला, दुसरीत फक्त विदुराने, अशा दोन कथा—मानण्याचे कारण नाही. एखाद्या घटनेचे वर्णन करताना कथेकरी प्रत्येक

खेपेस सर्वच तपशील सांगेल असे नाही. पण त्याला तो तपशील ठाऊक असतो. तेव्हा एखाद्या घटनेचा दुसऱ्यांदा उल्लेख करायची वेळ आली तर पूर्वी सांगायचा राहून गेलेला एखादा तपशील तो दुसऱ्या वर्णनाच्या वेळी सहज ओघात सांगून टाकणे शक्य आहे. तेव्हा ह्या विसंगतीमुळे द्यूताच्या दोन कथा मानण्याऐवजी आपण असे म्हणू की, सभेत द्यूत झाले तेव्हा भीष्म व द्रोण अगदीच गप्प बसले होते अशी जी आपली समजूत आहे ती चुकीची आहे." क्वचित भीष्म व द्रोण यांनी देखील दुर्योधन जे करीत होता त्यास आपली नापसंती दाखविली होती.

(३) आणखी एक असे उदाहरण देतो. द्रौपदीच्या प्रश्नाला विकर्ण जे उत्तर देतो ते खोडून काढताना कर्ण म्हणतो की, द्रौपदी एकवस्त्रा असताना तिला सभेत आणणे हा अधर्म आहे असा जो विकर्णाचा आक्षेप आहे तो योग्य नाही (मन्यसे वा सभामेतामानीतामेकवाससम् अधर्मेणेति २.६१.३४). परंतु विकर्णाने सभेत केलेल्या भाषणाचे जे वर्णन सभापर्वात आहे त्यात कर्णाने निर्देशिलेल्या वरील आक्षेपाचा कुठेही उल्लेख नाही. तथापि ह्या विसंगतीवरून द्यूताच्या दोन भिन्न कथा एके काळी अस्तित्वात असल्याचे न मानले तरी चालण्यासारखे आहे. विकर्ण सभेत काय बोलला ते सांगताना कथेकऱ्याने त्याचे संपूर्ण भाषण सांगितले नाही असे म्हणता येईल. कर्णाच्या उत्तरावरून विकर्णाच्या संपूर्ण भाषणाची आपण कल्पना करू शकतो. आपल्याला असे म्हणता येईल की, द्रौपदी दासी का झाली नाही ते सांगून झाल्यावर विकर्णाने आणखी एक मुद्दा असा मांडला होता की, द्रौपदी एकवस्त्रा असल्यामुळेही तिला सभेत आणणे अयोग्य आहे. कथेकऱ्याने हा मुद्दा विकर्णाचे भाषण देताना सांगितला नाही तो कर्णाच्या उत्तरावरून स्पष्ट झाला.

द्यूताविषयी आता ह्यापुढे ज्या विसंगतींचा उल्लेख मी करणार आहे त्यांचे असे काही समाधान करणे शक्य नाही. त्यांच्या खुलाशासाठी द्यूताच्या प्रसिद्ध कथेखेरीज आणखी काही कथा एके काळी प्रचलित होत्या असेच मानावे लागते.

प्रथम सभापर्वातल्या ज्या एकंदर चार विसंगतींकडे मी आपले लक्ष वेधणार आहे त्यांपैकी दोन विसंगती अभ्यासकांनी ह्यापूर्वीच हेरल्या आहेत आणि त्यांच्या खुलाशासाठी द्यूताची कथांतरे मानावी लागतात असा अभिप्राय व्यक्त केला आहे. त्या दोन विसंगती आपल्या माहितीसाठी मी प्रथम सांगतो.

(१) पहिली विसंगती द्यूत सुरू होण्यापूर्वीच्या हकीकतीशी संबंधित आहे. दुर्योधन व शकुनी धृतराष्ट्राची द्यूतासाठी परवानगी मागायला त्याच्याकडे जातात, त्या वेळी धृतराष्ट्र म्हणतो : " मला ह्यासाठी विदुराचा सल्ला घ्यायला हवा. " दुर्योधनाला हे म्हणणे रुचत नाही. तो म्हणतो : " विदुर नक्कीच द्यूतास मान्यता देणार नाही आणि द्यूत न झाले तर मी आत्महत्या करीन." तेव्हा दुर्योधनाचे मन शांत व्हावे म्हणून धृतराष्ट्र एकीकडे सेवकांना द्यूतासाठी सभा बांधण्याची आज्ञा करताना आढळला तरी विदुराला बोलावून घेऊन तो त्याचे द्यूताविषयी मत विचारतोच. विदुर द्यूताच्या प्रस्तावाला मान्यता देत नाही. परंतु त्याचा सल्ला न ऐकता युधिष्ठिराला द्यूत खेळण्यासाठी घेऊन येण्यास धृतराष्ट्र विदुराला सांगतो. दुःखित अंतःकरणाने तिथून बाहेर पडलेला विदुर भीष्माकडे जातो (आपगेयं महाप्राज्ञमभ्यगच्छत् सुदुःखितः २.४५.५८).

सभापर्वाचा पंचेचाळीसावा अध्याय येथे संपतो. आता पुढच्या शेहेचाळिसाव्या अध्यायात विदुर भीष्माच्या भेटीला गेल्यावर त्यांच्या भेटीत काय घडले ते वाचायला मिळेल अशी वाचकाची अपेक्षा असते. परंतु ह्याविषयी सभापर्वात शेहेचाळीसाव्या अध्यायात अवाक्षर नाही. उलट, त्या अध्यायात मागील सर्व घटनांची द्विरुक्ती आढळते— म्हणजे दुर्योधन धृतराष्ट्राजवळ पुन्हा युधिष्ठिराच्या संपत्तीचे वर्णन करतो, शकुनी द्यूताचा प्रस्ताव मांडतो, दुर्योधन त्यासाठी धृतराष्ट्राची परवानगी मागतो, त्यावर विदुराचा सल्ला घ्यायला हवा असे धृतराष्ट्र म्हणतो, दुर्योधनाला ते रुचत नाही आणि द्यूताचा हट्टही तो सोडत नाही, धृतराष्ट्र निरुपाय होऊन सेवकांना सभा बांधण्याची आज्ञा देतो आणि सभा पाहण्यासाठी व सुहृद्-द्यूत (friendly match) खेळण्यासाठी पांडवांना घेऊन येण्यास विदुराला पांडवांकडे जाण्यास सांगतो. विदुराला हे आवडत नाही. पण धृतराष्ट्राच्या आज्ञेप्रमाणे पांडवांकडे जाण्यासाठी तो हास्तिनपुराहून रवाना होतो.

अनुक्रमणिका

अशा तऱ्हेने ह्या ठिकाणी दुर्योधनाने केलेल्या युधिष्ठिराच्या वैभवाच्या वर्णनापासून धृतराष्ट्राने विदुरास पांडवांकडे जाण्यास सांगण्यापर्यंत वर्णनाची द्विरुक्ती आहे. एका वर्णनात धृतराष्ट्राचा निरोप घेऊन बाहेर पडलेला विदुर भीष्माकडे जातो असे म्हटले आहे, तर दुसऱ्या वर्णनात तो सरळ पांडवांच्याकडे जातो असे म्हटले आहे. ही विसंगती आहे. त्यामुळे ह्या ठिकाणी दोन काहीशा भिन्न कथा एकत्रित करण्याचा प्रयत्न झाला आहे हे आपल्या लक्षात येते.[९]

(२) अभ्यासकांनी वाचकांच्या नजरेस आणलेली दुसरी विसंगती द्यूत संपल्यानंतर सभेत ज्या घटना घडल्या त्यांच्याशी संबंधित आहे. आता सांगितलेल्या विसंगतीहून ती अधिक ठळक आहे.

सभापर्वात आपण असे वाचतो की, द्रौपदीने सभेत येऊन सभ्यांना तिचा प्रश्न--ती दासी झाली आहे की नाही हा--समक्षच विचारावा असा निरोप दुर्योधन तिच्याकडे पाठवतो. तेव्हा प्रातिकामी दुर्योधनाचा निरोप घेऊन द्रौपदीकडे गेल्यावर तिथे काय घडते ते वाचायला मिळेल अशी आपली अपेक्षा असते. परंतु त्याऐवजी प्रस्तुत स्थळी दोन अगदी असंबद्ध श्लोक आढळतात. श्लोक असे आहेत : युधिष्ठिरस्तु तच्छ्रुत्वा दुर्योधनचिकीर्षितम् । द्रौपद्याः संमतं दूतं प्राहिणोद् भरतर्षभ ॥ एकवस्त्रा अधोनीवी[१०] रोदमाना रजस्वला । सभामागम्य पाञ्चाली श्वशुरस्याग्रतोऽभवत् ॥ (२.६०.१४–१५). म्हणजे (दुर्योधनाने जेव्हा प्रातिकामीला त्याचा निरोप द्रौपदीकडे नेण्यास सांगितले तेव्हा) दुर्योधनाची काय इच्छा आहे ते जाणून युधिष्ठिराने द्रौपदीला संमत होईल असा दुसराच एक दूत तिच्याकडे पाठवला आणि लगोलग अश्रू ढाळत असलेली द्रौपदी, जशी होती तशी, सभेत येऊन सासऱ्यासमोर (धृतराष्ट्रासमोर) उभी राहिली.[११]

आणि आश्चर्य म्हणजे द्रौपदी सभेत येऊन सासऱ्यासमोर उभी राहिली असे सांगणाऱ्या श्लोकाच्या पुढच्याच श्लोकात द्रौपदीला सभेत आणण्यासाठी दुर्योधन प्रातिकामीला तिच्याकडे पाठवतो असे म्हटले आहे (इहैव तामानय प्रातिकामिन् २.६०.१६).

आता ह्या विलक्षण विसंगतीचा—द्रौपदी सभेत आली आहे आणि तरी तिला आणण्यासाठी दूत पाठवण्यात येत आहे—खुलासा कसा करायचा ? त्यासाठी द्यूताच्या एके काळी प्रचलित असलेल्या दोन निरनिराळ्या कथांतले हे श्लोक आहेत असे मानणे भाग आहे. एक प्रसिद्ध कथा—जिच्यात दुर्योधन प्रातिकामीला द्रौपदीकडे निरोप घेऊन जाण्यास तिसऱ्यांदा सांगतो, आणि तो जात नाही म्हणून दुःशासनाला पाठवल्यावर तो तिला तिचे केस धरून सभेत ओढून आणतो ही. आणि दुसरी अप्रसिद्ध कथा—जिच्यात दुर्योधनाला द्रौपदी सभेत

---

९. ही गोष्ट महाभारताच्या अभ्यासकांच्या लक्षात पूर्वी आली आहे. उदाहरणार्थ, प्रो. एजर्टन (Edgerton) सभापर्वाच्या प्रस्तावनेत (XXXII) ह्या विसंगतीविषयी म्हणतात : "Less obvious perhaps, but also pretty convincing evidence of different and inconsistent accounts of the same events recorded in our text, is the story of the events leading up to the gambling match...... Again it seems to me that two accounts of the same events are taken into the text side by side."

१०. अधोनीवी 'निरीची गाठ सुटलेली' चिंतामणराव वैद्य, 'knotted below' van Buitenen. शब्दाचा अर्थ 'गाठ सैल झालेली' किंवा 'सैलसे कटिवस्त्र असलेली' असा असावा.

११. युधिष्ठिराने एक निराळा दूत द्रौपदीकडे पाठवला ह्या एका विसंगतीबरोबरच 'द्रौपदी सभेत येऊन उभी राहिली' असे म्हटले तर दुसरी विसंगती निर्माण होते. तेव्हा निदान तेवढी विसंगती दूर करण्यासाठी आणि युधिष्ठिराने दूत पाठवला तरी द्रौपदी अजून सभेत आली नाही हे दाखविण्यासाठी काही हस्तलिखितांत 'श्वशुरस्याग्रतो **भव**' ('सासऱ्यासमोर येऊन उभी राहा' अशा अर्थाचा पाठभेद आढळतो.)

यायला हवी आहे हे ओळखून युधिष्ठिर आपण होऊन आपला एक दूत तिच्याकडे पाठवतो[१२] आणि युधिष्ठिराचा निरोप मिळताच द्रौपदी आढेवेढे न घेता सभेत येऊन उभी राहते ही. ह्या दोन कथांतले हे दोन श्लोक असले पाहिजेत आणि ते सध्याच्या महाभारतात एकत्र आणण्याचा विक्षिप्त प्रकार कोणीतरी केला असला पाहिजे हे उघड आहे.[१३] आपण कल्पिलेल्या दुसऱ्या कथेविषयी एक महत्त्वाची गोष्ट आपण इथे ध्यानात घ्यायला हवी. त्या कथेत द्रौपदी स्वतः होऊन सभेत आली असे वर्णन असल्यामुळे त्या कथेत दुःशासनाने तिला ओढत सभेत आणले आणि सभेतही तो तिच्या केसांची ओढाताण करत होता हा प्रकार असणार नाही.

सभापर्वात जे द्यूत झाले त्याची प्रसिद्ध आहे ती एकच एक कथा आहे असे नसून थोड्याफार फरकाने द्यूताची भिन्न वर्णने एके काळी प्रचलित होती असे म्हणण्यास अभ्यासकांनी दिलेली ही दोन उदाहरणे एवढाच पुरावा आहे असे नाही. दुसरेही पुरावे उपलब्ध आहेत, आणि त्यांच्याचकडे मला आपले लक्ष आज वेधायचे आहे. मी ज्या विसंगती आता सांगणार आहे त्यांचा विचार ह्यापूर्वी झालेला दिसत नाही, झाला असल्यास माझ्या पाहण्यात नाही. प्रथम सभापर्वातच आढळणाऱ्या आणखी दोन विसंगतींचा निर्देश करून मग इतर दोन पर्वांकडे वळू.

३) द्रौपदीच्या प्रश्नाला सभेत कोणी उत्तर देत नाही असे पाहून विकर्ण उत्तर देतो हे आपल्याला ठाऊक आहे. विकर्ण म्हणतो की, व्यसनाधीन माणसाचे कृत्य लोकसंमत होऊ शकत नसल्यामुळे, आणि युधिष्ठिराने स्वतःला गमावल्यावर मग त्याने द्रौपदीला पणाला लावले असल्यामुळे द्रौपदी दासी झाली नाही. विकर्णाच्या ह्या उत्तरावर आक्षेप घेताना कर्ण म्हणतो : "सभेत युधिष्ठिराने सर्वस्व पणाला लावले, आणि सर्वस्वात द्रौपदीचाही अंतर्भाव होतो. तेव्हा द्रौपदीला न्यायाने जिंकली असताना तिला जिंकली नाही असे तू कसे म्हणतोस ?" (यदा सभायां सर्वस्वं न्यस्तवान् पाण्डवाग्रजः। अभ्यन्तरा च सर्वस्वे द्रौपदी भरतर्षभ। एवं धर्मजितां कृष्णां मन्यसे न जितां कथम् २.६१.३१–३२).

ज्या दोन मुद्द्यांवर द्रौपदी दासी झाली नाही असे विकर्णाचे प्रतिपादन आधारलेले आहे ते मुद्दे मी आपणास आताच सांगितले. 'युधिष्ठिराने सर्वस्व पणाला लावले' अशी भाषा विकर्णाने केलीच आहे कुठे? सभापर्वात द्यूताचे जे वर्णन आहे त्यातही युधिष्ठिराने सर्वस्व पणाला लावले आणि तो एका डावात सारे हरला असे सांगितलेले नाही. द्यूताचे एकंदर वीस डाव झाले आणि युधिष्ठिराने काही एका क्रमाने सारे गमावले असे वर्णन त्यात आहे. विकर्णाच्या उत्तरातही क्रम अभिप्रेत आहे, कारण तो म्हणतो की, युधिष्ठिराने स्वतःला आधी पणाला लावले आणि मग द्रौपदीला, म्हणजे ह्यात क्रम आला. विकर्ण जर असे म्हणता, की युधिष्ठिराने नुसते सर्वस्व पणाला लावले, 'सर्वस्व' हा शब्द मोघम आहे, युधिष्ठिराने स्पष्टपणे

१२. दास झालेल्या युधिष्ठिराजवळ द्रौपदीकडे पाठवण्यास दूत उरला कसा हा प्रश्न निर्माण होतो, पण त्याच्याशी आपल्याला सध्या कर्तव्य नाही. कदाचित त्या कथेत प्रसिद्ध कथेइतका युधिष्ठिर कफल्लक झाला नसेल. येथे आणखी एका वरवर वाटणाऱ्या विसंगतीचा उल्लेख करणे इष्ट वाटते. आरण्यकपर्वात गत गोष्टींचा उल्लेख करताना भीम एकदा म्हणतोः "द्रौपदी एखादी दासी असावी तशी प्रातिकामी तिला सभेत घेऊन आला. त्याला मी तिथेच ठार केला नाही म्हणून आपणावर हे संकट आले आहे." (प्रातिकाम्यनयत् कृष्णां सभायां प्रेष्यवत्तदा। न मया निहतस्तत्र तेन प्राप्ताः स्म संशयम्॥ ३.२९६.२). आपणास ठाऊक आहे की, प्रातिकामीने द्रौपदीला सभेत आणली नाही, दुःशासनाने आणली. तेव्हा ही विसंगती आहे. पण बिचाऱ्या प्रातिकामीला मारून भीम कोणते संकट टाळू शकला असता? तेव्हा इथे 'प्रातिकामी'चा अर्थ 'दूत' असा करणे आणि त्या शब्दाने दुःशासन अभिप्रेत आहे असे म्हणणे उचित ठरेल. तसे केले म्हणजे विसंगती उरत नाही.

१३. "Clearly we have here parts of two entirely different versions of the story" Edgerton, Preface to Sabhaparvan, p. XXXI.

अनुक्रमणिका

द्रौपदीचे नाव घेऊन पण जाहीर केला नाही, तर कर्णाचे उत्तर योग्य ठरते. पण विकर्ण तसे काही म्हणाला नाही, म्हणून कर्णाच्या उत्तरातला हा भाग विकर्णाच्या आक्षेपाचे समाधान होऊ शकत नाही. तेव्हा कर्णाचे हे बोलणे द्यूताच्या दुसऱ्या एखाद्या कथेतले असले पाहिजे असे मानणे भाग आहे. तसे मानल्याखेरीज ह्या विसंगतीचा खुलासा करता येत नाही. द्यूताची प्रसिद्ध कथा आपणास ठाऊक आहे, आणि तिला अनुसरून विकर्णाने आपले मुद्दे मांडले आहेत. आणि दुसरी अप्रसिद्ध कथा अशी की, द्यूताच्या वेळी युधिष्ठिराने आपले सर्वस्व एकदम पणाला लावले[१४] आणि तो डाव युधिष्ठिर हरला. तेव्हा 'सर्वस्वात' द्रौपदीचा अंतर्भाव होतो असे मानून दासी झालेल्या द्रौपदीला सभेत आणण्यासाठी तिच्याकडे दूत पाठविण्यात आला. परंतु द्रौपदीने स्वतःच्या दास्याविषयी प्रश्न निर्माण केला तेव्हा विकर्णाने स्वतःचे मत जाहीर करताना सांगितले की, युधिष्ठिराने नुसते 'सर्वस्व' पणाला लावले, द्रौपदीचे नाव घेऊन तिला पणाला लावले नाही. सबब द्रौपदी दासी झाली नाही. विकर्णाचे हे म्हणणे खोडून काढताना कर्ण म्हणतो की, 'सर्वस्वात' द्रौपदीचाही समावेश होतो म्हणून द्रौपदी दासी झाली. विकर्ण व कर्ण यांच्या बोलण्यात सुसंगतपणा द्यूताच्या अशा दोन निरनिराळ्या कथा मानल्यास आणता येतो.

द्यूताच्या ह्या दोन निराळ्या कथा असल्याचे मी जे आपणांस सांगत आहे—प्रसिद्ध कथा अशी की, युधिष्ठिर क्रमाक्रमाने सारेकाही वीस डावांत हरला, दुसरी अप्रसिद्ध कथा अशी की, युधिष्ठिराने एका डावातच 'सर्वस्व' पणाला लावून ते गमावले—ह्या दोन भिन्न कथांच्या कल्पनेला पुष्टी देणारा पुरावा देता येईल असे मला वाटते. द्रौपदीच्या प्रश्नाला पांडवांनी उत्तर द्यावे असे दुर्योधन सुचवितो. त्या वेळी भीम प्रश्नाला प्रथम उत्तर देतो. तो म्हणतो की, युधिष्ठिर जर स्वतःला जित समजत असेल तर पांडवही सारे जितच आहेत (मन्यते जितमात्मानं यद्येष, विजिता वयम् २.६२.३३). द्रौपदीच्या प्रश्नाला भीमाचे हे उत्तर होऊ शकत नाही असे "द्रौपदीचा प्रश्न" ह्या लेखात मी म्हटले आहे.[१५] सभापर्वात जी प्रसिद्ध द्यूतकथा आहे तिच्यात भीमाचे उत्तर बसत नाही. परंतु आताच आपण द्यूताची जी एक दुसरी अप्रसिद्ध कथा असल्याची कल्पना केली त्या कथेत भीमाचे उत्तर बसू शकते. ह्या दुसऱ्या कथेत युधिष्ठिराने एकाच डावात 'सर्वस्व' गमावले असल्यामुळे ह्या सर्वस्वात पांडवांचा अंतर्भाव करायचा की नाही असा प्रश्न कोणीतरी निर्माण केला असला पाहिजे. त्या प्रश्नाचे उत्तर पांडवांनीच द्यावे असे दुर्योधनाने सुचविल्यावर पांडवांपुरते भीम बोलत असल्याने त्याने दिलेले उत्तर त्या कथेत सुसंगत ठरते. डाव संपल्यावर शकुनीने 'जितम्' अशी घोषणा केली आणि 'जितोऽस्मि' असे म्हणून युधिष्ठिराने पराभव मान्य केला. म्हणून भीम स्वतःच्या उत्तरात म्हणतो की, युधिष्ठिर जर स्वतःला 'जित' मानत असेल तर पांडवही जितच आहेत. अशा तऱ्हेने भीमाचे उत्तर द्यूताच्या आपण कल्पिलेल्या अप्रसिद्ध कथेत सुसंगत ठरत असल्याने तशा प्रकारची निराळी द्यूतकथा असल्याच्या कल्पनेला भीमाच्या उत्तरामुळे आधार मिळतो.

ह्या अप्रसिद्ध कथेत पांडवांच्या दास्याविषयीचा प्रश्न 'कोणीतरी' निर्माण केला असला पाहिजे असे मी आताच म्हटले. मला वाटते की, हा प्रश्नही द्रौपदीनेच निर्माण केला असे म्हणण्यास आधार आहे तो असा : दुर्योधनाचा निरोप घेऊन प्रातिकामी द्रौपदीकडे जातो तेव्हा ती त्याला म्हणते : "जा, सभेत जाऊन तू त्या जुगाऱ्याला (युधिष्ठिराला) विचार, 'तू आधी कुणाला गमावलेस, स्वतःला की **मला**?'" (गच्छ त्वं कितवं गत्वा सभायां पृच्छ सूतज। किं नु पूर्वं पराजैषीरात्मानं **मां** नु भारत २.६०.७). प्रातिकामी सभेत येऊन युधिष्ठिराला द्रौपदीचा प्रश्न सांगतो तेव्हा तो अगदी द्रौपदीचेच

---

१४. नल व पुष्कर यांच्यात जे दुसरे द्यूत झाले त्यांत नलाच्या सूचनेवरून पुष्कराने असे एकाच डावात सारे राज्य पणाला लावले होते (३.७७.५, १८). तेव्हा सर्वस्व पणाला लावून द्यूत होऊ शकते.

१५. 'नवभारत' ऑगस्ट १९८५, पृ. ७.

शब्द सांगत नाही, त्यात किंचित फरक करतो. तो म्हणतो : "'कोणाचा स्वामी म्हणून तू **आम्हाला** हरवून बसलास ?' असे द्रौपदी तुला विचारीत आहे" (कस्येशो **नः** पराजैषीरिति त्वामाह द्रौपदी २.६०.८). ह्या वाक्यातला '**नः**' हा शब्द मला महत्त्वाचा वाटतो. द्रौपदी स्वतःला एकटीला उद्देशून '**आम्हाला**' असा बहुवचनी प्रयोग करणे शक्य दिसत नाही. तिने स्वतःला उद्देशून 'मला' (माम्) असा एकवचनीच प्रयोग केला आहे. द्रौपदीचा निरोप देताना तिच्या प्रश्नातला 'माम्' हा शब्द काढून तिथे 'नः' असा प्रयोग प्रातिकामीने करण्याचे कारण दिसत नाही. छंदासाठी बदल केला असे म्हणावे तर तेही सयुक्तिक नाही. 'केस्येशो नः पराजैषीः' असे म्हणण्याऐवजी 'कस्येशो मां पराजैषीः' असे म्हटल्यास छंदाला कुठे बाध येत नाही. तेव्हा 'नः' ह्या पदाचा शब्दशः 'आम्हाला' असा अर्थ करायचा झाला तर द्रौपदीने स्वतःच्या दास्याबरोबर पांडवांच्याही दास्याचा प्रश्न निर्माण केला असे म्हणणे शक्य होईल. 'कुणाचा ईश म्हणून तू **आम्हाला** (म्हणजे पांडवांना व मला) गमावलेस ?' असा द्रौपदीच्या प्रश्नाचा अर्थ होतो. द्यूताच्या प्रसिद्ध कथेत पांडवांच्या दास्याचा प्रश्न निर्माण होऊ शकत नाही, कारण युधिष्ठिराने स्वतः दास होण्याच्या आधी भावांना पणाला लावलेले असते. परंतु द्यूताची जी अप्रसिद्ध कथा आपण मानिली आहे तिच्यात युधिष्ठिराने 'सर्वस्व' पणाला लावले अशी हकीकत असल्यामुळे तिथे पांडवांच्याही दास्याचा प्रश्न निर्माण होऊ शकतो. युधिष्ठिराने 'सर्वस्व' पणाला लावले असल्यामुळे क्रमाचा प्रश्न उद्भवत नाही. परंतु मोठ्या भावाचा धाकट्या भावांना व पतीचा पत्नीला द्यूतात पणाला लावण्याचा अधिकारच द्रौपदीला मान्य नाही असे ती 'कस्येशो नः पराजैषीः' असे विचारून सांगत आहे. द्रौपदीच्या ह्या प्रश्नाविषयी युधिष्ठिर काही बोलत नाही, तेव्हा पांडवांनी उत्तर द्यावे असे दुर्योधनाने सुचविल्यावर भावांच्यापुरते भीमाने जे उत्तर दिले ते आपण पाहिले आहे. 'कस्येशः' ह्या द्रौपदीच्या आक्षेपाला 'ईशो नः पुण्यतपसां प्राणानामपि चेश्वरः (२.६२.३३) हे भीमाचे उत्तर योग्य ठरते. प्रसिद्ध द्यूतकथेत मात्र ते अत्यंत गैरलागू वाटते.

प्रातिकामीने द्रौपदीचे म्हणणे सभेत सांगताना ज्या पंक्तीत 'नः' हा शब्द वापरला आहे ती ओळ दुसऱ्या द्यूतकथेतील असावी हे दाखविण्यासाठी मला आपले लक्ष ह्या संपूर्ण श्लोकाकडे वेधायचे आहे. प्रातिकामीच्या तोंडचा हा श्लोक तीन पंक्तींचा आहे. तीन पंक्तींचे श्लोक महाभारतात अधूनमधून आढळत नाहीत असे नाही. परंतु ह्या ठिकाणी ज्या ओळीत 'नः' चा प्रयोग आहे ती काढून टाकली तर उरलेल्या दोन पंक्तींचा पूर्ण अर्थाचा श्लोक होतो आणि त्या श्लोकाप्रमाणे प्रातिकामी द्रौपदीचा निरोप काहीएक बदल न करता युधिष्ठिरास सांगतो असे निष्पन्न होते. तो दोन पंक्तींचा श्लोक असा होईल: सभां गत्वा स चोवाच द्रौपद्यास्तद्वचस्तदा। किं नु पूर्वं पराजैषीरात्मानमथ वापि माम्॥ (२.६०.८). ह्या दोन ओळीत मधेच वर सांगितलेली 'कस्येशो नः पराजैषीरितित्वामाह द्रौपदी' ही ओळ आढळते. ह्या ओळीची आवश्यकता नाही, आणि तिच्यातल्या 'नः' ह्या प्रयोगावरून मुळात ती दुसऱ्या द्यूतकथेतली असावी असा तर्क करता येतो.

अशा तऱ्हेने महाभारताच्या उपलब्ध द्यूतवर्णनात दोन निरनिराळ्या कथा एकत्रित करण्याचा विक्षिप्त प्रकार झाला आहे असे म्हणता येते.

(४) आता आणखी एक विसंगती. प्रसिद्ध द्यूतवर्णनात युधिष्ठिर आपल्या चार भावांना व स्वतःला पणाला लावतो त्या वेळची हकीकत सांगितली आहे ती अशी : युधिष्ठिर प्रथम नकुलाला पणाला लावतो, त्यानंतर डाव होतो, तो डाव युधिष्ठिर हरतो. नंतर तो सहदेवाचा पण जाहीर करतो, डाव होतो, आणि युधिष्ठिर हरतो. ह्याच तऱ्हेने नंतर तो भीमाला, अर्जुनाला व स्वतःला पणाला लावतो तेव्हा प्रत्येक खेपेस पण सांगितल्यावर डाव होतो आणि युधिष्ठिर ते सर्व डाव हरतो. ह्याचा अर्थ प्रत्येक भावाचा पण जाहीर झाला की लगेच डाव होई आणि त्यात युधिष्ठिर हरला असल्याचे निष्पन्न झाले की पुढचे डाव नवा पण लावण्यापासून सुरू होत. शेवटी द्रौपदीला पणाला लावण्याची सूचना शकुनी युधिष्ठिराला करतो. इथे शकुनीच्या तोंडी दोन श्लोक आहेत. पहिल्या श्लोकात, काही धन

शिल्लक राहिले असताना युधिष्ठिर स्वतःला पणाला लावतो म्हणून शकुनी त्याला दोष देतो. दुसऱ्या श्लोकात, हे अपराजित धन म्हणजे द्रौपदी असे युधिष्ठिराच्या निदर्शनास आणून तिला पणाला लावण्याची तो स्पष्ट सूचना करतो (एतत्पापिष्ठमकरोर्यदात्मानं पराजितः । शिष्टे सति धने राजन्पापमात्मपराजयः ॥ अस्ति वै ते प्रिया देवी ग्लह एकोऽपराजितः । पणस्व कृष्णां पाञ्चालीं तयात्मानं पुनर्जय[१६] ॥ २.५८.२९, ३१). वास्तविक हे दोन श्लोक एका पाठोपाठ असायला हवे होते. परंतु उपलब्ध महाभारतात शकुनीच्या ह्या दोन श्लोकांमध्ये चालू वर्णनाशी सर्वस्वी विसंगत असा एक श्लोक वैशंपायनांच्या तोंडचा आढळतो. तो श्लोक असे सांगतो की, युधिष्ठिराने पणाला लावून ठेवलेल्या सर्व पांडवांना शकुनीने (पाच) डाव खेळून निरनिराळे जिंकले (एवमुक्त्वा मताक्षस्तान् ग्लहे सर्वानवस्थितान् । पराजयल्लोकवीरानाक्षेपेण पृथक् पृथक् ॥ २. ५८.३०).

ह्या श्लोकाची ह्या ठिकाणी मुळीच आवश्यकता नाही. पाची पांडवांना शकुनीने क्रमाक्रमाने जिंकून झाल्याचे आधीच सांगितले आहे. त्यानंतर द्रौपदीला पणाला लावावे अशी सूचना शकुनी करीत आहे. तेव्हा मधेच एका श्लोकात पणबद्ध पांडवांना शकुनीने पाच डाव टाकून वेगळेवेगळे जिंकले असे वैशंपायनांच्या मुखाने सांगण्याची काय जरूर आहे? नुसती द्विरुक्ती करायची होती तर निदान ती आधीच्या वर्णनाशी सुसंगत तरी असायला हवी होती, तर तेही केले नाही. वैशंपायनांच्या श्लोकाचा अर्थ असा की, युधिष्ठिराने नकुलाचा, सहदेवाचा, भीमाचा, अर्जुनाचा व स्वतःचा[१७] असे पाच पण प्रथम नुसते लागोपाठ जाहीर केले ("हा माझा पहिला पण, हा माझा दुसरा पण" अशासारखे म्हणत). प्रत्येक पणानंतर लगेच डाव झाला नाही. पाची पण सांगून झाल्यावर शकुनीने एकाच डावाने पाची पांडवांना जिंकले असे झाले नाही, तर शकुनी पाच स्वतंत्र डाव युधिष्ठिराशी खेळला आणि प्रत्येक डावात युधिष्ठिराला हरवत त्याने पाची जणांना जिंकले. द्यूताची ही एक निराळी अप्रसिद्ध कथा आहे आणि तिच्यातला हा वैशंपायनांचा श्लोक आहे असे ह्या श्लोकातील विसंगतीमुळे ठरवावे लागते. दोन कथांतील फरक सूक्ष्म आहे, पण तो आपण ध्यानात घ्यायला हवा. एका कथेत—जी प्रसिद्ध आहे तिच्यात—एका भावाचा पण जाहीर झाला की लगेच शकुनी व युधिष्ठिर द्यूताचा डाव खेळत. तो संपला की दुसऱ्या भावाचा पण जाहीर होई, आणि दुसरा डाव दोघे खेळीत. अशा तऱ्हेचे पाच डाव झाले. दुसऱ्या कथेत—जी अप्रसिद्ध आहे तिच्यात—आधी पाच भावांचे नुसते पाच पण लागोपाठ जाहीर झाले आणि मग पाच डाव होऊन शकुनीने पाच भावांना जिंकले.

वैशंपायनांच्या तोंडी जो श्लोक आहे त्याच्या रचनेवरूनही तो दुसऱ्या कथेतला असला पाहिजे हे लक्षात येते. प्रसिद्ध द्यूतकथेत शकुनी द्यूताचे डाव जिकत असल्याचे उल्लेख असे असतात : एतच्छ्रुत्वा व्यवसितो निकृतिं समुपाश्रितः । जितमित्येव शकुनिर्युधिष्ठिरमभाषत (२.५४.७). अशा प्रकारचे वर्णन जवळ जवळ वीस वेळा महाभारतात आढळते. परंतु आपण द्यूताची जी निराळी अप्रसिद्ध कथा मानीत आहोत तिच्यात शकुनी जिंकत असल्याचा उल्लेख किती निराळ्या प्रकारे होत आहे पाहा : एवमुक्त्वा मताक्षस्तान् ग्लहे सर्वानवस्थितान् । पराजयल्लोकवीरानाक्षेपेण पृथक् पृथक् (२. ५८. ३०). एका वर्णनात श्लोकाची सुरुवात 'हे ऐकून' (एतच्छ्रुत्वा) अशी— म्हणजे ह्याआधी युधिष्ठिर जे बोलला ते ऐकून, तर दुसऱ्या वर्णनात श्लोकाची सुरुवात 'असे म्हणून' (एवमुक्त्वा) अशी— म्हणजे ह्याआधी शकुनी काहीतरी बोलला होता ते बोलून. पहिल्या वर्णनात शकुनीने 'निकृतीचा आश्रय केल्याचे'[१८] वारंवार सांगितले आहे, तसे दुसऱ्या

१६. ह्या शेवटच्या पादाविषयी चर्चा मागे केली आहे. ('नवभारत', जुलै १९८६, पृ. १५).

१७. ह्या क्रमाची कल्पना द्यूताच्या प्रसिद्ध कथेतील क्रमाला धरून आहे. कल्पित अप्रसिद्ध कथेत क्रम थोडा निराळाही असेल. पहिला पण नकुलाचा एवढे नक्की.

१८. 'निकृतीचा आश्रय' ह्याविषयी खुलासा मागच्या व्याख्यानात केला आहे (नवभारत, जुलै १९८६, पृ. २१–२३).

वर्णनात नाही. पण शकुनी ' मताक्ष ' आहे असे म्हणून तो आशय निराळ्या प्रकारे व्यक्त केला आहे. पहिल्या वर्णनात शकुनीने डाव जिंकला हे त्याने ' जितम् ' असे म्हटले त्यावरून कळते. दुसऱ्या वर्णनात शकुनी जिंकला हे कथेकरी ' पराजयत् ' असे रूप योजून सांगतो. पहिल्या वर्णनात शकुनीच्या खेळण्याच्या पद्धतीविषयी सूचक असा शब्द नाही. दुसऱ्या वर्णनात ' विभीतकाची फळे टाकणे ' हा अर्थ व्यक्त करणारा 'आक्षेप' हा शब्द श्लोकात आढळतो. दोन वर्णनातल्या ह्या सर्व फरकामुळे ते श्लोक दोन निरनिराळ्या कथांतले असावेत असे म्हणता येते.

द्यूताची ही एक निराळी कथा— जिच्यात पाच पांडवांचे प्रथम नुसते पाच पण एकापाठोपाठ जाहीर झाले— एके काळी प्रचलित होती असे आपण मानले की आणखी एक गोष्ट आपल्या ध्यानात येते. महाभारतात नकुलाचा पण जाहीर करताना युधिष्ठिराच्या तोंडी जो श्लोक आहे तोही प्रसिद्ध द्यूतवर्णनातला नसून ह्या अप्रसिद्ध कथेतला असावा असे वाटू लागते. नकुलानंतर सहदेव, भीम व अर्जुन यांचे पण जाहीर झाले. ते श्लोक त्रिष्टुभ् छंदात आहेत. परंतु नकुलाचा पण अनुष्टुभ् छंदात आहे. एरवी हा फरक खास ध्यानात घेण्याचे कारण नव्हते, कारण अशी छंदांची सरमिसळ महाभारतात आढळते. पण नकुलाच्या पणाचा केवळ छंदच नव्हे, तर त्यातला आशयही इतर तीन श्लोकांपेक्षा निराळा आहे. आपण मानलेल्या अप्रसिद्ध कथेत प्रथम नुसते भावांचे पण एकामागोमाग जाहीर करायचे होते म्हणून त्या श्लोकात, 'हा माझा एक पण', 'हा माझा दुसरा', 'हा माझा तिसरा', अशी भाषा योग्य वाटते. युधिष्ठिराने तशी सुरुवात नकुलाचा पण जाहीर करताना ' नकुल हा माझा एक पण ' (नकुलो ग्लह अेको मे) असे म्हणून केली आहे. त्या अप्रसिद्ध कथेतल्या सहदेवादिकांच्या पणांच्या श्लोकांतही 'अयमपरः, अयमप्यन्यः ' अशासारखे प्रयोग असतील. प्रसिद्ध द्यूतकथेत जे सहदेवादिकांच्या पणाविषयी श्लोक उपलब्ध आहेत त्यांच्यात ही भाषा नाही, कारण त्या कथेत नुसते पण आधी जाहीर झाले नसल्याने तशा भाषेची आवश्यकता नाही. ह्या उलट प्रसिद्ध कथेत पण जाहीर होताच डाव खेळायचा असल्याने प्रत्येक श्लोकात ' ह्या पणाने मी डाव खेळतो ' (तेन दीव्यामि) असे युधिष्ठिर म्हणतो, तसे नकुलाच्या श्लोकात तो म्हणत नाही. त्यामुळे तो श्लोक अप्रसिद्ध कथेतला असावा असे म्हणणे सयुक्तिक ठरते: दोन श्लोकांतला फरक आपल्या लक्षात यावा म्हणून नकुलाचा पण जाहीर करतानाचा श्लोक आणि उदाहरण म्हणून फक्त सहदेवाचा पण जाहीर करतानाचा श्लोक देतो. नकुलाविषयीचा श्लोक असा आहे :

> श्यामो युवा लोहिताक्षः सिंहस्कन्धो महाभुजः ।
> नकुलः ग्लह एको मे यच्चैतत्स्वगतं धनम् ॥
> (२.५८.११.)

आणि सहदेवाविषयीचा श्लोक असा आहे :

> अयं धर्मान् सहदेवोऽनुशास्ति
> लोके ह्यस्मिन् पण्डिताख्यां गतश्च ।
> अनर्हता राजपुत्रेण तेन
> त्वया दीव्याम्यप्रियवत् प्रियेण ॥ २.५८.१४.

दोन श्लोकांत असलेला रचनेचा (form) आणि आशयाचा (content) निराळेपणा आपल्या लक्षात येईल.

द्यूताच्या वर्णनात सभापर्वातच ज्या विसंगती आढळतात त्यांच्यामुळे आपल्याला द्यूतविषयक ज्या अप्रसिद्ध कथा एके काळी प्रचलित असल्याचे मानावे लागते त्या मी आपणास सांगितल्या. आता त्या कथांचे विशेष थोडक्यात सांगून मग इतर दोन पर्वांत ज्या आश्चर्यकारक विसंगती आढळतात त्या मी सांगणार आहे.

वरील विवेचनात द्यूताच्या प्रसिद्ध कथेहून निराळी चार रूपांतरे आपल्याला मानावी लागली आहेत. एका कथेत आढळणारा फरक द्यूत सुरु होण्यापूर्वीच्या घटनेविषयी आहे. प्रसिद्ध कथेत धृतराष्ट्राने विदुराला पांडवांकडे द्यूताचे आमंत्रण देण्यास जायला सांगितल्यावर तो नाखुशीने पण त्यांच्याकडे जातो. अप्रसिद्ध कथेत तो सरळ पांडवांकडे न जाता प्रथम भीष्माकडे जातो.

दुसरे दोन फरक प्रत्यक्ष द्यूताच्या खेळाशी संबंधित आहेत. प्रसिद्ध कथेप्रमाणे युधिष्ठिराने वीस वेळा पण जाहीर केले, आणि वीस वेळा पण जाहीर झाले की पाठोपाठ द्यूताचे डाव झाले. एका अप्रसिद्ध कथेप्रमाणे पहिले चौदा डाव वरच्याप्रमाणेच झाले. परंतु पाच पांडवांच्या वेळी प्रथम पाच पण लागोपाठ

अनुक्रमणिका

जाहीर झाले आणि ते झाल्यावर मग एकेक डाव होऊन पाच पांडव दास झाले. तिसऱ्या एका कथेत द्यूत वीस डावांचे झाले नाही आणि युधिष्ठिर क्रमाक्रमाने सारे हरला नाही. द्यूताचा एकच डाव झाला आणि त्या डावाला युधिष्ठिराने सर्वस्व पणाला लावल्यामुळे एका डावात तो सारे हरला.

सभापर्वात आढळणारा द्यूतविषयक चौथा फरक द्यूत संपल्यानंतर ज्या घटना घडतात त्यांपैकी एकीशी संबंधित आहे. ह्या अप्रसिद्ध कथेत दुर्योधनाने द्रौपदीला सभेत आणण्यास प्रातिकामीला व दुःशासनाला पाठविले नाही. युधिष्ठिरानेच दुर्योधनाच्या मनात काय आहे ते जाणून आपला एक दूत तिच्याकडे पाठवला व ती लगेच सभेत आली.

सभापर्वातील विसंगतींच्या आधारे आपल्याला द्यूताच्या ज्या निराळ्या कथांची माहिती मिळते ती प्रसिद्ध कथेहून बरीचशी निराळी असली तरी द्यूतविषयक आपल्या मनात जी एक कल्पना पक्की झाली आहे तिला फार मोठा धक्का देणारी नाही. परंतु उद्योगपर्व व आरण्यकपर्वातील विसंगतींमुळे ज्या कथांची कल्पना करावी लागते त्या कौरव व पांडव यांच्यात द्यूत का झाले, द्यूतासाठी पुढाकार कुणी घेतला ह्याविषयी आपल्या ज्या कल्पना आहेत त्यांना धक्का देतात आणि द्यूताचे सारे चित्रच पालटून टाकतात.

१) एक प्रसंग उद्योगपर्वातला आहे. अज्ञातवासानंतर पांडव व त्यांचे हितचिंतक यांचा एक मेळावा पुढील कार्याची दिशा ठरविण्यासाठी विराट राजाच्या सभेत जमलेला असतो. सभेत प्रथम कृष्ण असा प्रस्ताव मांडतो की, एखादा कुलशीलसंपन्न दूत दुर्योधनाकडे पाठवावा, दुर्योधनाचा काय विचार आहे तो जाणून घ्यावा, आणि मग पुढे काय करायचे ते ठरवावे. सभेत कृष्णानंतर बलराम बोलतो. तो म्हणतो: "कृष्णाची सूचना चांगली आहे. पण पांडवांनी राज्य कसे गमावले हे पण यथार्थपणे जाणून घेणे आवश्यक आहे. सर्व कुरुवंशातले वीर आणि मित्रमंडळी युधिष्ठिराला द्यूतापासून परावृत्त करू पाहात होती. पण द्यूताच्या वेळी वेडया झालेल्या युधिष्ठिराने (त्यांचे न ऐकता) सारे राज्य गमावले. युधिष्ठिराला द्यूत चांगले खेळता येत नव्हते, तरी त्याने द्यूतात पटाईत असलेल्या शकुनीला द्यूताचे आह्वान दिले. सभेत इतर अनेक कितव होते. त्यांच्याशी द्यूत खेळून ते जिंकणे युधिष्ठिराला शक्य होते. पण ते करायचे सोडून युधिष्ठिराने शकुनीला आह्वान दिले, आणि तो हरला. युधिष्ठिर डाव टाकत होता आणि शकुनीने टाकलेला डाव युधिष्ठिराला प्रतिकूल ठरत होता. युधिष्ठिर गोंधळत होता आणि हरत होता. त्यात शकुनीचा काही दोष नाही." (निवार्यमाणश्च कुरुप्रवीरैः सर्वैः सुहृद्भिर्ह्ययमप्यतज्ज्ञः । गान्धारराजस्य सुतं मताक्षं समाह्वयद्देवितुमाजमीढः ॥ दुरोदरास्तत्र सहस्त्रशोऽन्ये युधिष्ठिरो तान् विषहेत जेतुम् । उत्सृज्य तान् सौबलमेव चायं समाह्वयत्तेन जितोऽक्षवत्याम् ॥ स दीव्यमानः प्रतिदेवनेन अक्षेपु नित्यं सुपराङ्मुखेषु। संरम्भमाणो विजितः प्रसह्य तत्रापराधः शकुनेर्न कश्चित् ॥ ५.२.९–११).

द्यूताच्या प्रसिद्ध हकीकतीहून बलरामाने वर्णिलेली ही कथा अतिशय निराळी आहे. सभापर्वातल्या वर्णनात युधिष्ठिराला द्यूतापासून परावृत्त करण्याचा प्रयत्न कोणीही केला नाही, पण इथे तर बलराम म्हणतो की, तसा अयशस्वी प्रयत्न अनेकांनी केला. धृतराष्ट्राने सभेत धंदेवाईक कितवांची नेमणूक केली असल्याचे सभापर्व सांगते. युधिष्ठिराला वाटते तर तो त्यांच्याशी द्यूत खेळू शकत होता. पण युधिष्ठिराने शकुनीला आह्वान दिले. कोणाशी खेळायचे हे ठरविण्याचे स्वातंत्र्य युधिष्ठिराला होते. पण सभापर्वात युधिष्ठिर स्वच्छ म्हणतो की, त्याला द्यूत खेळायची इच्छा नसल्याने तो स्वतः होऊन शकुनीला आह्वान देणार नाही, पण शकुनीने जर ते दिले तर आह्वान नाकारायचे नाही असे त्याचे व्रत असल्यामुळे त्याच्याशी तो द्यूत खेळेल. सभापर्वातल्या कथेप्रमाणे द्यूत खेळण्याचे अनिवार्य कारण (compulsion) शकुनीचे आह्वान हे असते. परंतु बलरामकथेप्रमाणे द्यूत खेळण्याचे compulsion युधिष्ठिराची द्यूत खेळण्याची अनावर इच्छा हे ठरते. प्रसिद्ध द्यूतकथेप्रमाणे द्यूतात पुढाकार शकुनीचा, तो द्यूत जिंकला कारण त्याला आपल्या कौशल्याविषयी वाटणारा विश्वास वास्तव होता. बलरामकथेप्रमाणे द्यूतात पुढाकार युधिष्ठिराचा, तो द्यूत हरला कारण त्याला आपल्या कौशल्याविषयी वाटणारा विश्वास अवास्तव होता.

अनुक्रमणिका





बलरामाने सांगितलेल्या ह्या हकीकतीप्रमाणे द्यूताची एक अगदी निराळीच कथा आपल्याला कळते, आणि द्यूताविषयीच्या आपल्या रूढ कल्पनेला चांगलाच धक्का बसतो. बलरामाच्या तोंडचे हे श्लोक प्रसिद्ध द्यूतकथेशी मुळीच जुळत नाहीत. त्याचे हे श्लोक द्यूताच्या एका अप्रसिद्ध कथेतले आहेत हे उघड आहे.

(२) आरण्यकपर्वातही द्यूताचा एक उल्लेख येतो. ह्या उल्लेखातली द्यूतकथा बलरामाच्या द्यूतकथेपेक्षा जास्त धक्का देणारी आहे. खेरीज ह्या कथेचे महत्त्व अशासाठी की ती द्यूत खेळणाऱ्या खुद्द युधिष्ठिराने सांगितली आहे.

पांडव द्वैतवनात असताना एके दिवशी संध्याकाळी गत गोष्टींबद्दल दुःख करीत असतात. आपल्या बायकोला वनवास भोगावा लागत आहे ह्या गोष्टीचा युधिष्ठिराला संताप कसा येत नाही ह्याविषयी द्रौपदी आश्चर्य व्यक्त करते. भीमाचे म्हणणे असे की, वनवासाची अट पाळायच्या ऐवजी युधिष्ठिराने कौरवांशी सरळ युद्ध सुरू करावे. ह्या वेळी युधिष्ठिर भीमाला शांतपणे म्हणतो : " मला तू टोचून बोलत आहेस ह्याबद्दल मी तुला दोष देत नाही. मी वनवासाचा पण मान्य केला तेव्हाच तू मला आडकाठी का घेतली नाहीस ? आता वेळ टळून गेली आहे. " युधिष्ठिर एवढेच बोलून थांबत नाही. तो पुढे म्हणतो : " मीच चुकीचा मार्ग अवलंबिल्यामुळे तुमच्यावर हे संकट कोसळले आहे (ममानयाद्धि व्यसनं व आगात् ३.३५.१). आपल्याला साहजिक प्रश्न पडतो : " युधिष्ठिराने कोणता चुकीचा मार्ग स्वीकारला ? खेळताना तर तो काही लबाडी करणे शक्य नाही. " युधिष्ठिर ह्यापुढे काही न बोलता तर आपण अशी समजूत करून घेतली असती की, युधिष्ठिराने द्यूत खेळण्याचे आह्वान स्वीकारले, किंवा ते स्वीकारल्यावर त्याने मधेच केव्हातरी माघार घेतली नाही ह्याला तो चुकीचा, अपप्रवृत्तीचा मार्ग म्हणत असेल; पण तसे नाही. युधिष्ठिर स्वतःच पुढे म्हणतो : "दुर्योधनाचे सारे राज्य (राज्यं सराष्ट्रम् ?) त्याच्याकडून हिरावून घेण्यासाठी **मीच** द्यूताचा प्रस्ताव मांडला. त्या वेळी धूर्त शकुनी दुर्योधनातर्फे खेळण्यास सरसावला. द्यूत सुरू झाल्यावर अक्ष सारखे शकुनीला हवे तसे सिद्ध होऊ लागले. हे पाहून तरी मी स्वतःला आवरायला हवे होते. परंतु माणसाचा राग त्याच्या मनाचा समतोलपणा नष्ट करतो (आणि म्हणून मी शेवटपर्यंत खेळत राहिलो)". **अहं** ह्यक्षान्नन्वपद्यं जिहीर्षन् राज्यं सराष्ट्रं धृतराष्ट्रस्य पुत्रात् । तन्मा शठः कितवः प्रत्यदेवीत् सुयोधनार्थं सुबलस्य पुत्रः ॥ ...अक्षान् हि दृष्ट्वा शकुनेर्यथावत् कामानुलोमानयुजो युजश्च ।[१९] शक्यं नियन्तुमभविष्यदात्मा मन्युस्तु हन्ति पुरुषस्य धैर्यम् ३.३५.२,४).

द्यूताचे जे प्रसिद्ध वर्णन सर्वांच्या परिचयाचे आहे त्याच्याशी युधिष्ठिराच्या ह्या श्लोकांचा मेळ कसा घालायचा ? त्या प्रसिद्ध वर्णनाशी अत्यंत विसंगत अशी ही विधाने आहेत. पूर्वीच्या वर्णनात राहून गेलेला एखादा तपशील पुरवायचा, किंवा आधीचे त्रोटक वर्णन विस्ताराने सांगायचे अशातला हा भाग नाही. ही एक अगदी निराळीच कथा आहे. प्रसिद्ध वर्णनाप्रमाणे राजसूय यज्ञाच्या वेळी पांडवांना जे वैभव प्राप्त झाले ते पाहून मत्सराने पेटलेला दुर्योधन त्यांची संपत्ती हिरावून घेण्यास अधीर होतो. तेव्हा शकुनी त्याला युद्धाचा मार्ग अनिश्चित म्हणून द्यूत हा खात्रीचा मार्ग सुचवतो. म्हणजे प्रसिद्ध वर्णनाप्रमाणे द्यूताची मूळ कल्पना शकुनीची, पुढाकार कौरवांचा, आह्वान त्यांच्यातर्फे शकुनीचे, आणि द्यूत खेळण्यातला हेतू पांडवांची संपत्ती हिरावून घेणे हा. हे सर्व आपल्या मनात अगदी पक्के ठसले आहे. द्यूत खेळून कौरवांकडून काही युधिष्ठिराला मिळवायचे आहे अशी पुसटसुद्धा कल्पना आपल्या मनात कधी येत नाही. परंतु द्वैतवनात पांडव आपापसात बोलत बसले असताना युधिष्ठिर स्वच्छ म्हणतो की, दुर्योधनाचे नुसते थोडेफार धन नव्हे तर सारे राज्य हिरावून घेण्यासाठी त्यानेच द्यूताचा प्रस्ताव मांडला. हे जर खरे, तर द्यूताविषयीचे सारे चित्रच पालटते. युधिष्ठिराच्या ह्या कथेप्रमाणे द्यूताची कल्पना युधिष्ठिराची, पुढाकारही त्याचा, आणि द्यूत खेळण्यातला हेतू दुर्योधनाचे सारे राज्य मिळविणे हा. ह्याचा अर्थ असा की, धृतराष्ट्राने

१९. ह्या श्लोकाच्या अर्थासाठी पाहावे 'नवभारत' जुलै १९८६, पृ. १७.

पांडवांना द्यूत खेळण्यासाठी बोलावले नव्हते. कौरवांनी बांधलेली नवी सभा पाहण्यासाठी बोलावले होते. हास्तिनपुरास पोचल्यावर युधिष्ठिराच्या मनात दुर्योधनाचे हास्तिनपुरातील आणि त्याबाहेरचे राज्य (राज्यं सराष्ट्रम्) जिंकून घेण्याचा स्वार्थी विचार डोकावला. आरण्यकपर्वात युधिष्ठिर गौप्य-स्फोट करेपर्यंत पांडवांनादेखील त्याच्या स्वार्थी हेतूची कल्पना नव्हती. दुर्योधनापेक्षा द्यूत खेळण्यात कदाचित युधिष्ठिर उजवा असेल. म्हणून त्याने हा बेत रचला. कौरवांचे राज्य मिळविण्यासाठी त्यांच्याशी युद्ध करण्यास काही कारण नव्हते, म्हणून त्या मार्गाने जाता येत नव्हते. तेव्हा द्यूताचा प्रस्ताव युधिष्ठिराने मांडला. पण ऐनवेळी दुर्योधनाऐवजी शकुनी द्यूत खेळण्यास सरसावला. द्यूताचा मांडलेला प्रस्ताव मागे घेणे युधिष्ठिराला शक्य नव्हते. त्यामुळे द्यूत शकुनीशी झाले आणि युधिष्ठिराचा कुटिल डाव त्याच्यावरच उलटला.

अशा परस्परविरुद्ध वर्णनांचा मेळ घालणे शक्य नसल्यामुळे त्यांतली विधाने दोन स्वतंत्र द्यूतकथांतली आहेत असे मानणे आवश्यक आहे. कोणी म्हणेल की, ह्या विसंगतींच्या खुलाशासाठी दोन निराळ्या कथा मानण्याची आवश्यकता नाही. विसंगतींचे समाधान आपणास असेही म्हणून करता येईल की, धृतराष्ट्राच्या निमंत्रणाप्रमाणे द्यूत खेळण्यासाठी युधिष्ठिर हास्तिनपुरास गेला. पुढाकार, आह्वान वगैरे सर्व कौरवांचेच होते. द्यूत खेळायला बसल्यावर मात्र दुर्योधनाचे राज्य खेळात जिंकून घेण्याची दुष्ट इच्छा युधिष्ठिराच्या मनात निर्माण झाली. ती सिद्धीस गेली नाही ही गोष्ट निराळी. ही गोष्ट त्याने अनेक दिवस कोणाजवळ प्रगट केली नव्हती. आता एकांतात भावांजवळ व द्रौपदीजवळ बोलत असताना पश्चात्तापाच्या भरात त्याने ह्या अपराधाची कबूली त्यांच्याजवळ दिली. असे हे विसंगतींचे समाधान करता येईल. परंतु उपलब्ध महाभारतात युधिष्ठिराचे तो सत्प्रवृत्तींचा पुतळा असल्याचे जे चित्र रेखाटले आहे त्याच्याशी युधिष्ठिराच्या मनात असा स्वार्थी विचार डोकावला ही कल्पना कितीशी सुसंगत वाटते ? दुसऱ्याचे राज्य बळकावण्याचा विचार युधिष्ठिराच्या मनात एरवीही येणे कठीण. आणि राजसूयाच्या वेळी अमाप संपत्ती मिळवल्यावर तर तो येणे अगदी अशक्यच. राजसूयाच्या प्रसंगी युधिष्ठिराला करभार दिला नाही असे राष्ट्र तेव्हा भारतात नव्हते. महाभारतकार सांगतात की, फक्त दोन राष्ट्रांनी युधिष्ठिराला कर दिला नव्हता—पांचालांनी, कारण द्रुपदाचे पांडवांशी विवाहनिमित्त नाते होते; आणि यादवांनी, कारण कृष्णाचे पांडवांशी सख्य होते (द्वौ करौ न प्रयच्छेतां कुन्तीपुत्राय भारत। वैवाहिकेन पाञ्चालाः सख्येनान्धकवृष्णयः २.४८.४२). परंतु एवढी संपत्ती मिळवूनही युधिष्ठिराचे समाधान झाले नव्हते. दुर्योधनाचे राज्य जिंकून कौरवांना देशोधडीला लावायची हाव त्याच्या मनात निर्माण झाली. आपल्याला माहीत असलेल्या युधिष्ठिराचे हे वर्णन होऊच शकत नाही. महाभारतात कृष्ण एके ठिकाणी युधिष्ठिराला म्हणतो: "कशाच्याही लोभाने तू धर्माचा त्याग करीत नाहीस, म्हणून तू स्वभावतःच धर्मराज आहेस" (न चार्थलोभात्प्रजहासि धर्मं तस्मात् स्वभावादसि धर्मराजः ३.१८०.१८). अशा ह्या युधिष्ठिराच्या मनात एकाएकी अत्यंत स्वार्थी विचार डोकावला आणि तो सिद्धीस नेण्यासाठी तो द्यूत खेळण्यास बसला असे आपल्याला कोणी सांगितले तर त्यावर कसा विश्वास ठेवायचा ? त्यासाठी आपल्याला निराळाच युधिष्ठिर कल्पावा लागतो. आणि निराळा युधिष्ठिर कल्पायचा म्हणजेच पर्यायाने द्यूताची एक निराळी कथा कल्पायची. ह्या दुसऱ्या कथेत युधिष्ठिर स्वार्थी बुद्धीने द्यूतास सुरुवात करतो, आणि हरतो. द्वैतवनात युधिष्ठिर जेव्हा भावांना व बायकोला सांगतो, की त्यानेच चुकीचा मार्ग अवलंबिल्यामुळे सर्वांवर वनवासाचे संकट ओढवले आहे, ते त्याच्या ह्या स्वार्थी बुद्धीने केलेल्या उपक्रमाला उद्देशून.

आपण सभापर्वातील ज्या विसंगती पाहिल्या त्यांमुळे द्यूतकथेचे मुळापासूनच रूप पालटत नाही. द्यूताच्या प्रसिद्ध वर्णनांतर्गत त्या विसंगती आहेत. उद्योगपर्व व आरण्यकपर्वातल्या विसंगती—विशेषतः आरण्यकपर्वातील—द्यूताचे सारे चित्रच बदलून टाकतात.

शेवटी एका विसंगतीविषयी आपणास थोडे सांगतो. कौरव-पांडव यांच्यातील द्यूत व नल-पुष्कर यांच्यातील द्यूत दोन्ही घटनांच्या वर्णनात

ती आढळते. असा हा विसंगतीचा सारखेपणा कदाचित कृत्रिम वाटला तरी त्यामुळे द्यूताची भिन्न कथा मानणे आवश्यक आहे असे वाटते. सभेत आल्यावर द्रौपदी, व वनवासात असताना दमयंती, द्यूताचा उल्लेख करतात. तसा करताना प्रसिद्ध वर्णनाशी विसंगत अशा एका हकीकतीचा ह्या उल्लेख करतात.

सभेत आल्यावर द्रौपदी म्हणते : "द्यूतप्रिय आणि कुशल अशा कितवांनी द्यूताचा फारसा सराव नसलेल्या युधिष्ठिराला सभेत आह्वान दिले आणि सर्वांनी मिळून त्याला जिंकले" (आहूय राजा कुशलैः सभायां दुष्टात्मभिः...। द्यूतप्रियैर्नातिकृतप्रयत्नः...॥ ... अबुध्यमानः कुरुपांडवाग्र्यः। संभूय सर्वैश्च जितः २.६०.४३–४४). प्रसिद्ध कथेप्रमाणे द्यूताचे आह्वान शकुनीने एकट्याने युधिष्ठिराला दिले (२.५३.१), आणि द्यूत त्या दोघांतच झाले. धृतराष्ट्राने सभेत काही धंदेवाईक कितवांची नेमणूक केली होती हे खरे (दुरोदरा विहिता ये तु तत्र महात्मना धृतराष्ट्रेण राज्ञा २.५२.९), पण त्या कितवांनी द्यूतात भाग घेतला असल्याचे कुठेही प्रसिद्ध नाही. एका अप्रसिद्ध द्यूतकथेत युधिष्ठिर त्या कितवांना आह्वान देऊ शकला असता असे म्हटले आहे हे आपण पाहिले. पण त्यातही युधिष्ठिर कितवांशी द्यूत खेळून हरला असे म्हटले नाही. अशा परिस्थितीत युधिष्ठिराला अनेक कितवांनी आह्वान दिले आणि त्याला सर्वांनी मिळून जिंकले[२०] असे द्रौपदी कसे म्हणते ?

युधिष्ठिराला अनेक अक्षकोविदांनी मिळून जिंकले असे म्हणणारी द्रौपदी एकटीच नाही. उद्योगपर्वातील बलदेवाच्या तोंडची जी द्यूतकथा आपण ऐकली तिच्यात द्यूतासाठी त्याने युधिष्ठिराला जबाबदार धरले आहे. बलरामाच्या ह्या विधानाला कृष्णाने किंवा युधिष्ठिराने आक्षेप घ्यायला हवा होता. पण तो ते घेत नाहीत, सात्यकी घेतो. सात्यकी बलदेवाला म्हणतो : "धर्मराजाचा थोडादेखील दोष आहे असे तू कसे म्हणतोस ? अक्षकुशल खेळाडूंनी द्यूतात कुशल नसलेल्या युधिष्ठिराला आह्वान दिले आणि हरवले ह्यात धर्माप्रमाणे जय कुठे झाला ?" (समाहूय महात्मानं जितवन्तोऽक्षकोविदाः। अनक्षज्ञं यथाश्रद्धं तेषु धर्मजयः कुतः ५.३.६). सात्यकीच्या ह्या बोलण्यातही शकुनीचे नाव नाही. त्यामुळे ही एक निराळीच अप्रसिद्ध अशी द्यूतकथा मानावी लागते. त्या कथेप्रमाणे युधिष्ठिराला एकट्या शकुनीने हरवले नाही, अनेक खेळणाऱ्यांनी मिळून हरवले, त्यांतला एक शकुनी असू शकेल.

नलकथेत दमयंती अशीच विसंगत हकीकत सांगते. रानात भेटलेल्या तपस्व्यांना ती म्हणते : "काही नराधमांनी राजा नलाला द्यूताचे आह्वान दिले, आणि त्या द्यूतकुशलांनी नलाचे राज्य व धन जिंकून घेतले." (स कैश्चित्...नराधमैः । आहूय पृथिवीपालः...देवने कुशलैर्जिह्मैर्जितो राज्यं वसूनि च ३.६१.७८). प्रसिद्ध नलकथेत नलाला आह्वान एकट्या पुष्कराने दिले आणि पुष्कराशी एकट्याशीच नलाचे द्यूत झाले. द्रौपदीने प्रत्यक्ष द्यूत पाहिलेले नसते. पण नलकथेप्रमाणे पुष्कराने दिलेले द्यूताचे आह्वान नलाने दमयंतीच्या समक्ष स्वीकारलेले असते आणि नंतर द्यूतही तिच्या समक्ष झाले होते. असे असताना तपस्व्यांना ती धादांत खोटे कसे सांगते ?

ही विसंगती दूर करण्यासाठी आपल्याला नलाच्या द्यूताची एक निराळी कथा प्रचलित होती असे मानणे भाग आहे. दमयंती तपस्व्यांना जे सांगते तो श्लोक ह्या निराळ्या द्यूतकथेतला असला पाहिजे.

द्रौपदी आणि दमयंती ह्यांच्या विसंगत वर्णनामुळे निराळी द्यूतकथा मानावी लागते ह्याचे आणखी एक कारण असे की, त्यांनी केलेल्या वर्णनात एकटा युधिष्ठिर (आणि एकटा नल) अनेकांशी एकदम द्यूत खेळले[२१] असे म्हटले आहे. आपणास महाभारतकालीन द्यूत खेळण्याची जी पद्धत माहीत आहे तीत असे एकाने अनेकांशी एकदम द्यूत खेळणे संभवत

२०. 'संभूय सर्वैश्च जितः' ह्याचे 'when he had lost all' असे भाषांतर प्रा. बायटनन करतात ते बरोबर नाही.

२१. 'एकदम द्यूत खेळला' असे दमयंतीच्या वर्णनात स्पष्ट म्हटले नाही, पण तसे गृहीत धरण्यास हरकत नाही.

नाही. एकाने अनेकांशी एकदम खेळायचे ही द्यूत खेळण्याची एक निराळी पद्धत असली पाहिजे, आणि ह्या भिन्न पद्धतीला अनुसरून तसे द्यूत झाले असल्याचे द्रौपदी व दमयंती यांनी जे म्हटले आहे त्या द्यूतकथाही प्रसिद्ध द्यूतकथेपेक्षा निराळ्या असल्या पाहिजेत असे अनुमान करावे लागते.

महाभारतात आढळणाऱ्या द्यूताविषयीच्या विसंगती ह्या अशा प्रकारच्या आहेत. त्यांच्यामुळे द्यूताच्या एके काळी अनेक कथा प्रचलित होत्या असे मानावे लागते. ह्या भिन्न कथांतले काही श्लोक सध्याच्या महाभारतात एकत्र आणले गेल्याने ह्या विसंगती निर्माण झाल्या आहेत. हे श्लोक एकत्र कसे आले हे एक कोडे आहे. ज्यांनी हे श्लोक एकत्र आणले व राहू दिले त्यांना ह्या श्लोकांमुळे कथानकात विसंगती निर्माण होत आहेत हे न कळण्याइतके संस्कृत येत नव्हते असे मानणे चूक होईल. सर्वसंग्राहकपणाची ओढ हे ह्या एकत्रीकरणाचे एक कारण असू शकेल. निरनिराळे कथेकरी तीर्थासारख्या ठिकाणी एकत्र आल्यावर एकमेकांच्या कथांतला काही भाग इकडून तिकडे जाणे शक्य आहे. काही अभ्यासकांनी अशी कल्पना केली आहे की, विसंगती निर्माण करणारे हे श्लोक भिन्न कथेतले म्हणून पहिल्यांदा त्यांचे लेखन हस्तलिखितात समासात (margin) होत असेल. आणि मग केव्हातरी ते समासातून मूळग्रंथात समाविष्ट झाले असतील. ते कसेही घडले असले तरी अशा विसंगती निर्माण करणाऱ्यांचे आम्ही एका दृष्टीने ऋणी असायला हवे. कारण त्यांनी मुख्य कथानकाशी विसंगत असलेल्या श्लोकांच्या ह्या खाणाखुणा ग्रंथात राहू दिल्यामुळे आम्हाला प्रसिद्ध द्यूतकथेखेरीज इतरही काही द्यूतकथा एके काळी प्रचलित होत्या ह्याची माहिती मिळते.



अनुक्रमणिका





संगीत आणि स्वायत्तता

अशोक रानडे

अनेक ऐतिहासिक, राजकीय आणि सामाजिक कारणांमुळे स्वायत्ततेची कल्पना निरनिराळ्या संदर्भांत चर्चेला येत असते. निरनिराळ्या मार्गांनी शासन आणि समाज यांनी कलेचे नियंत्रण करू पाहणे आणि आपल्या उद्दिष्टांच्या, वैयक्तिक विकासाप्रीत्यर्थ अधिक स्वातंत्र्य हवे अशी व्यक्तीने मागणी करणे या दोहोंचे संतुलन साधण्यासाठी स्वायत्ततेची कल्पना नीट समजून घेणे जरुरीचे आहे.

चर्चेच्या आरंभी काही प्रारंभिक मुद्दे स्पष्ट केले पाहिजेत.

सौंदर्यमीमांसकांनी कला आणि स्वायत्तता या विषयाचा विचार केला तरीही संगीताच्या विशिष्ट स्वरूपामुळे निराळा विचार गरजेचा ठरतो. स्वतःला लागू होणारे नियम व निकष स्वतः बनविणे म्हणजे स्वायत्तता हे या संदर्भात ध्यानात घ्यावे लागते.

संगीत ही एक प्रयोगकला आहे. प्रत्यक्ष प्रयोग झाल्याखेरीज संगीत सिद्ध होत नाही. या कारणाने संगीताचे स्वातंत्र्य काही बाबतीत अधिक अबाधित राहते, पण काही संदर्भांत बंधने अधिक कडवी होतात.

खरे पाहता दोन प्रकारच्या स्वायत्तता संगीताशी संबंधित आहेत असे म्हटले पाहिजे : अंतर्वर्ती आणि बहिर्वर्ती. एकाच संस्कृतीत दोन्ही समकक्षा असाव्यात अशी तर्कापेक्षा असते. पण तसे होताना आढळत नाही. दोहोंत परस्परसामंजस्य नसण्याची परिस्थिती अधिक वेळा संभवते. दोघांचे संतुलन होण्यासाठी अनेक वेळा बराच काळ लागतो.

अंतर्वर्ती सांगीतिक स्वायत्तता म्हणजे काय ? एका विशिष्ट सांगीतिक पद्धतीत/परंपरेत व्यक्तिभूत कलाकाराला विस्तार इ. बाबतीत मिळणारे स्वातंत्र्य अंतर्वर्ती स्वायत्ततेत मोडते. एखाद्या सांगीतिक कल्पाची तत्त्वे कोणकोणत्या प्रकारे मांडणी केली असता विशिष्ट संस्कृतीला मान्य कृती तयार होते या संदर्भात कलाकाराला मिळणारा वाव म्हणजे अंतर्गत वा अंतर्वर्ती स्वायत्तता होय.

काही वेळा संगीतशास्त्रीय नियमांच्या द्वारे प्रस्तुत स्वायत्ततेच्या कक्षा स्पष्ट केल्या जातात. विशिष्ट संस्कृतीत प्रचलित असलेल्या सांगीतिक वर्तनाचे व्याकरण म्हणजे संगीतशास्त्र असा अर्थ इथे अभिप्रेत आहे. सांगीतिक मूलद्रव्याच्या स्वर या एका अंगाची बांधणी करण्याकरिता प्रस्तुत ठरणाऱ्या दोन तत्त्वांची, संगती व संहती यांची इथे आठवण होते. उदाहरणार्थ, पाश्चात्त्य संगीताच्या इतिहासाची पाहणी करता असे आढळते की, एका कालखंडात संगतितत्त्वानुसार रचलेल्या बांधणीत तिसऱ्या व सहाव्या स्वरांतरांचा वापर निषिद्ध मानलेला होता. प्रस्तुत स्वरांतरे विसंवादी असून त्यांच्या अंतर्भावाने एरवी सिद्ध झालेली रचना बिघडते असा सिद्धांत होता. नंतरच्या कालखंडात प्रस्तुत निषेध मागे घेण्यात आला ! संगीतविषयाची निवड किंवा निवडलेल्या विषयाचा विस्तार या बाबतीत परिस्थिती अर्थातच बदलली कारण विसंवादांना संवादी मानण्याचे स्वातंत्र्य आता व्यवस्थेने मान्य केले होते. भारतीय रागसंगीतातही एकाच स्वराची कोमल व शुद्ध रूपे लागोपाठ घेऊ नयेत इत्यादी नियम याच प्रकारे अस्तित्वात होते. मूलतः रागकल्पना रुजली तीच मुळी एका संगीतसंस्कृतीने आपले संगीतद्रव्य मर्यादित करूनही मोकळीक देणारी अंतर्व्यवस्था निर्माण करण्याचा घाट घातला म्हणून. एक व्यवस्था सातत्याने अंतर्गत स्वातंत्र्य देते आणि त्याच वेळी बाहेरच्या आणि मेळ न बसणाऱ्या तत्त्वांना प्रवेश नाकारत राहते असे हे चित्र आहे, व हे स्वायत्ततेचेच उदाहरण आहे. याच कारणासाठी विशिष्ट रागांत संचार करण्याचे व्यक्तिभूत कलाकाराला स्वातंत्र्य मिळते. मात्र विशिष्ट, पूर्वनियोजित नियमांना अनुसरूनच स्वातंत्र्याचा उपभोग घेता येत

अनुक्रमणिका

असतो. सांगीतिक एकके वा तत्त्वे यांच्या नव्या जळण्या वा मोडण्या करून पाहण्यापुरतेच स्वायत्ततेचे रूप मर्यादित राहते असे जाणवू शकते. संगीताविष्कार रागरागिण्यांचा नसला तरीसुद्धा संबंधित संगीतप्रकार, घराणी वा शैलीसंकेत यांचे नियंत्रण जाणवत असते. बारकाईने पाहता असे लक्षात येते की, आवाजाचा लगाव, शब्दोच्चार, लयींमधले बदल, संमत हावभाव व हालचाली, समूह व एकता आविष्कारांचे रचनेतले वाटप आणि प्रत्यक्ष प्रयोगात श्रोत्यांच्या प्रतिसादांना मिळालेले महत्त्व व दिला जाणारा वाव इत्यादी सर्व बाबतीत अंतर्वर्ती स्वायत्तता भूमिका बजावत असते.

असेच दुसरे उदाहरण संगीतप्रकारांच्या सोपानपरंपरेचे व वर्गीकरणाचे होय. संगीतप्रकारांचे महत्त्वाचे लक्षण असे की, विविध संगीतात्म घटकांच्या विशिष्ट वाटण्या होणे ही त्यांची पूर्वशर्त असते. शब्द व शब्दार्थ यांना देण्यात येणारे महत्त्व, आलापचारीला मिळणारा वाव, लयीवर देण्यात येणारा जोर या व यांसारख्या इतर संगीतघटकांचे निरनिराळ्या प्रकारे स्थानबदल व एकत्रीकरण करून संगीतप्रकारांची मांडणावळ सिद्ध होत असते. प्रत्येक प्रकार मूलभूत घटकांची हाताळणी करतच सिद्ध होत असतो– फक्त विशिष्ट मर्यादेत वा वर्तुळात. हिंदुस्थानी संगीतातील घराण्यांची कथाही काही फारशी वेगळी नाही– प्रत्येक घराणे एका मोठ्या विश्वातल्या छोट्या विश्वासारखे असते. संगीततत्वाच्या परस्परसंबंधांचे विविध अन्वयार्थ लावण्याची मुभा देणारे बंदिस्त व सुसंगत दृष्टिकोण म्हणजे घराणी होत. अंतर्वर्ती स्वायत्ततेच्या संगीतशास्त्रीय उदाहरणांचा रोख तंत्रात्म बाबींकडे तर घराणे व संगीतप्रकार यांचा मूल्यात्मक बाबींकडे असतो हे ध्यानात घेण्यासारखे आहे. अनुभूतीची गुणवत्ता आणि कलात्मतेचा तरतमभाव ठरविण्यासाठी मूल्यात्म अंग तर संगीतातले बरोबर–चूक ठरविण्यासाठी नियंत्रणे व नियम जोपासण्यात संगीतशास्त्रीय अंग अशी विभागणी दिसून येते. एका विशिष्ट संस्कृतीमधील विशिष्ट संगीतपद्धतीने आपले आविष्कार कसे सिद्ध करावेत यावर अंतर्वर्ती स्वायत्तता भर देत असते हा मुख्य मुद्दा होय.

राग वा रागबाह्य संगीताविष्कारांची चर्चा करणे एक वेळ सोपे म्हणता येईल; कारण दोहोंची चर्चा म्हणजे ज्यांना एका वृहत् व्यवस्थेत एकत्र आणले गेले आहे अशांचीच चर्चा करणे. परंतु एखादा लघुतम सांगीतिक वाक्यांश वा सुटा स्वर घेतला तर काय ? प्रकृत्या दोहोंचे वर्णन संदर्भनिरपेक्ष असे करण्यास हरकत नाही. या वाक्यांशावरोबर वा स्वरावरोबर कशाचीही सांगड घालता येते असा याचा अर्थ आहे काय ? असे असल्यास स्वायत्तता निरंकुश वा निर्बंधरहित म्हणता येईल काय ?

विरुद्ध बाजूची विधाने जोरदार आहेत. एक तर असे की, एका सुट्या स्वरालाही दिशा, वजन आणि इतर निश्चित स्वरांचे आकर्षण असते असे म्हणणारे बरेच विद्वान आहेत. याचाच अर्थ असा की, स्वायत्तता अनिर्बंध नसते. वास्तविक पाहता प्रस्तुत दृष्टिकोण एका निराळ्या प्रकारे मांडता येईल. प्रश्न असा की, खरोखर पाहता कोणताही स्वर एकटेपणे व पूर्णतः सुटा अवतरू शकतो काय ? प्रत्यक्षतः एका सुट्या स्वराचा प्रयोग झाला तर वास्तविक एका स्वरात आपले आविष्कारसामर्थ्य केंद्रित करणाऱ्या गुप्त स्वरसंहितेचे तो स्वर प्रतिनिधित्व करत नसतो काय ? एक सुटा स्वर म्हणजे गर्भित धून असते आणि संलग्न आविष्काराची रेषा त्यात दिसून येते. अर्थ असा की, सुट्या स्वराबद्दलचा प्रश्नही स्वरसंहतीच्या स्वायत्ततेबद्दलचा प्रश्न बनतो. स्वरसंहतीची स्वायत्तता अनिर्बंध असते काय ?

या टप्प्यावर विवेचन अंतर्वर्ती स्वायत्ततेच्या पल्ल्याबाहेर जाते. मुद्दा असा की, एकट्या-दुकट्या सांगीतिक स्वरांशाची अर्थबहुलता अपार असते. त्याची संदर्भसापेक्षता कमीतकमी असते. आणि म्हणून नियम, संकेत इत्यादींकडे लक्ष वेधण्याची क्षमताही कमी असते. संगीताच्या स्वार्थतेचा वा आशयात्मकतेचा प्रश्न इथे डोकावू लागतो आणि पावले बहिर्वर्ती स्वायत्ततेच्या क्षेत्रात पडतात. अंतर्वर्ती स्वायत्तता मागे पडली याचा अर्थ असा नव्हे की, कोणत्याही प्रकारचे नियम-निर्बंध लागू होत नाहीत. अनिर्बंध स्वातंत्र्य म्हणजे स्वातंत्र्य नसून त्याचा अभाव असतो; कारण कलेच्या क्षेत्रात त्यामुळे रूपाची सिद्धी नाकारली जाते.

बहिर्वर्ती स्वायत्तता म्हणजे काय ?

मूलत: परकीय सांस्कृतिक व सांगीतिक संचिताचा भाग असलेले नवीन संगीतद्रव्य स्वीकारण्याची व वापरण्याची मुभा म्हणजे बहिर्वर्ती स्वायत्तता होय. नवीन संगीतद्रव्याचा समावेश होण्याआधी अर्थातच रूढ सांस्कृतिक (सांगीतिक नव्हे) निकष लावून त्याची परीक्षा केली जाते. स्वायत्ततेच्या प्रस्तुत प्रकाराला बहिर्वर्ती म्हणण्याची मुख्यत: दोन कारणे आहेत : ज्याचे परीक्षण केले जात असते ते संगीतद्रव्य परीक्षकसंस्कृतीच्या बाहेरचे असते आणि दुसरे म्हणजे वर्णन केलेल्या परीक्षणक्रियेत वापरले जाणारे निकष सांस्कृतिक असतात. संगीतपात्रता निश्चित करण्यासाठी लावलेले निकष सांगीतिक नसतात.

उदाहरणार्थ, ढोबळ मानाने पाहता संहिता-व्यवस्थेत समावेश होत असूनही हिंदुस्थानी संगीतकार चिनी संगीतातील स्वरांतरे स्वीकारणार नाही. फार लांबचे कशाला, विशेष ध्वनिपरिणाम म्हणून वापरावयाचे असले तरच कर्नाटक संगीतपद्धतीतले गमक हिंदुस्थानी संगीतकार व संगीतशास्त्र मान्य करेल. विशेष परिणाम साधण्यासाठी हिंदुस्थानी संगीतकारास कर्नाटकी गमक वापरणे शक्य होते याचाच अर्थ असा की, नेहमीच्या व संमत ‘ शब्द-कलेत ’ गमक वसत नसते ! अर्थ असा की, चिनी वा कर्नाटकी संगीतद्रव्याचा स्वीकार करण्यास हिंदुस्थानी संगीतकार कांकूं करतात याचे कारण त्यांच्या क्षमतेशी, व्यक्तिगत सोवळेपणाशी वगैरे संबंधित नाही. मार्गांतर करून, आपल्या सांस्कृतिक मर्यादांबाहेर पडून संगीतप्रयोग करण्याच्या स्वातंत्र्यावर बहिर्वर्ती स्वायत्ततेमुळे निर्बंध पडत असतात. अंतिम दृष्टचा संगीत अर्थपूर्ण असावे लागते ते समाजव्यवहाराच्या एकंदर चौकटीत याचे भान राखावे लागते.

बहिर्वर्ती स्वायत्ततेकडून हिरवा कंदिल दाखवला गेल्याशिवाय संगीत वाक्यांश, अलंकार इत्यादींना कलात्म मानण्यासच संस्कृती इन्कार करते. म्हणूनच परकी संस्कृतीचा विशिष्ट संगीताविष्कार आशयघन वाटूनही अर्थपूर्ण नाही असा निर्णय घेतला जाऊ शकतो ! कारण संगीत म्हणून कशाला मान्यता द्यावयाची व कशाचा स्वीकार करावयाचा याचा निर्णय प्रत्येक संस्कृती आपापल्या बाबतीत घेत असते. नव्या संगीतद्रव्याला लावली जाणारी एक महत्त्वाची चाळणी म्हणजे बहिर्वर्ती स्वायत्तता होय. या संबंधांतला निर्णय एकदा घेतला गेला, की मग अंतर्वर्ती स्वायत्ततेचे काम सुरू होते. बहिर्वर्ती स्वायत्ततेचा मुख्य निकष असतो सयुक्तिकतेचा. हा निकष सौंदर्यमीमांसेच्या नजरेतून पाहिल्यास तटस्थ असतो, अलिप्त असतो. याउलट, अंतर्वर्ती स्वायत्तता दोन प्रकारचे निकष लावते : सदोष-निर्दोषता वा शुद्धाशुद्धता (संगीतशास्त्रीय) आणि मूल्यात्मकता (सौंदर्यशास्त्रीय). या पार्श्वभूमीवर असे म्हणता येईल की, संगीताला दोन कोटींतले अर्थ असतात : सांस्कृतिक आणि सांगीतिक. बहिर्वर्ती स्वायत्ततेचा संबंध पहिल्या, तर अंतर्वर्ती स्वायत्ततेचा संबंध दुसऱ्या अर्थाशी असतो. विशिष्ट ध्वनिपरिणाम मूर्त झाल्यास त्यांना संगीत म्हणावयाचे हा परिस्थितीचा सांस्कृतिक अर्थ झाला; तर प्रस्तुत परिणामांना गुणवत्ता वा मूल्य आहे असा संबंधित मानवगटाचा निष्कर्ष झाला तर परिस्थिती सांगीतिक दृष्टचा अर्थयुक्त आहे असे म्हणता येते.

संगीतार्थाला एक गर्भितार्थाचा पदर असतो तोही ध्यानात घेतला पाहिजे. उदाहरणार्थ, संगीत व रस वा संगीत व वर्ण इत्यादींच्या बाबतीतली विधाने पाहावीत. ‘ अमके संगीत करुण आहे ’ वा तत्सम विधाने संगीताचा गर्भितार्थ गांगत असतात पण तो संगीताच्या बांधणीवर वा घटकांच्या परस्परसंबंधांवर निखळपणे अवलंबून राहत नसतो. म्हणून एकाच वा समान स्वरबांधण्यांना निरनिराळचा संस्कृतींत भिन्न भिन्न अर्थ प्राप्त होत असतात. संगीताविष्काराचे एकक जितके मोठे, त्यामधल्या घटकांची संख्या जितकी अधिक तितका गर्भितार्थाचा आढळ निश्चित व बोध होण्यासारखा. गर्भितार्थ असणे म्हणजे बहिर्वर्ती स्वायत्तता कमी असणे. याची कारणे उघड आहेत. कल्पनासाहचर्य आणि कल्पनासाम्य यांवर गर्भितार्थाची मदार असल्याकारणाने परकी संगीतद्रव्याला (आधीपासून संगीतदृष्टचा सार्थ म्हणून संमत झालेल्या संचात) आपला प्रवेश करून घेणे अवघड जाते. गर्भितार्थाबाबत अंतर्वर्ती स्वायत्तताही कमीच असते.

लघुतम सांगीतिक एकक एका बाजूने संगीतार्थाशी तर दुसऱ्या बाजूने बहिर्वर्ती स्वायत्ततेशी निगडित कसे

याचा आता उलगडा झाला असेल. अशा एककांस जास्तीतजास्त स्वायत्तता असते पण कमीतकमी अर्थ. विश्वमान्यता प्राप्त झालेली संगीततत्त्वे/द्रव्ये कोणती याचा ऊहापोह करताना हाती लागणाऱ्या संगीत तथ्यांचे रूप पाहता हा मुद्दा स्पष्ट होईल. आधार-स्वराकर्षण (मूळ 'सा' कडे परतणे), पूर्ण स्वनैक्य (कोणताही स्वर व त्यापासूनचा आठवा स्वर) आणि षड्ज–पंचम भाव या संबंधांतून सिद्ध होणारे स्वरांश जगभर संगीत म्हणून मान्यता पावतात. या तत्त्वाधारे लघुतम संगीत एककांची निर्मिती होते. यांना गर्भितार्थ कमीतकमी व स्वायत्तता जास्तीतजास्त हे लक्षात घेण्यासारखे आहे.

बहिर्वर्ती सांगीतिक स्वायत्ततेचा आणखी एक विशेष लक्षात घेण्यासारखा आहे. संगीताचा कच्चा माल या दृष्टीने पाहता ध्वनीला प्रतिरूपात्मता नसते. एकंदरीने पाहता संगीतात ध्वन्यनुकारी अंश कमी असतो आणि म्हणून सांगीतिक ध्वनी, खुद्द स्वतः, आपल्या बाहेरच्या कशाचाही निर्देश करत नसतात. दैनंदिन जीवनातील घटना व साधारण आविष्कार संगीताच्या रचनेत व प्रयोगात पाय पसरू शकत नाहीत ते या कारणाने होय. सर्वसामान्य जीवन व त्यामधील मूर्त, ठोस घटना संगीतात प्रतिबिंबित होऊ शकत नाहीत; कारण तसे करणे संगीताच्या ताकदीबाहेरचे आहे. अनेकदा संगीताचे सुवर्णयुग म्हणजे सर्वसामान्य वा आर्थिक जीवनातली मंदीची वर्षे असे अनेकदा आढळते ते या कारणाने. प्रतिरूपात्म आशय व्यक्त करण्याकडे कल राहणे व तशी क्षमता असणे म्हणजे कलाबाह्य घटकांनी नियंत्रित होणे. अ-प्रतिरूपात्मता व आपल्या मूलद्रव्याची विशिष्ट गुणवत्ता यांमुळे एकंदर सांस्कृतिक घटनांच्य विरुद्ध दिशेनेही संगीताची वाटचाल होऊ शकते. रोम जळताना नीरोने तंतुवाद्याच्या तारा छेडणे नैसर्गिकच म्हटले पाहिजे!

सारांश, संगीताला स्वायत्तता अधिक प्रमाणात भोगता येते. याउलट, कलासंगीतपद्धतींचे निरीक्षण करता असेही आढळते की, आपण समजतो त्यापेक्षा त्यांना कमी स्वातंत्र्य मिळते. भिन्नभिन्न संस्कृतींच्या आंतरसंबंधांचा विचार केल्यास कलासंगीताचे स्वातंत्र्य आणखी कमी झाल्याचेही आढळते. याशिवाय इतर कलांबरोबर सांगड घातल्यावर निर्माण होणारी परिस्थिती; बांधिलकी, प्रगती व आधुनिकता यांसारख्या बहुमुखी संकल्पनांच्या कार्याचा संगीतावरचा परिणाम इत्यादींचाही स्वायत्ततेच्या संदर्भात विचार करता येईल. पुढल्या चर्चेस पायाभूत संकल्पना इथे विचारात घेतल्या आहेत.







मुक्ताबाईच्या साहित्यावरील सहजयान पंथाचा प्रभाव$

जयंत बाळकृष्ण कुलकर्णी

नवभारत मासिकाच्या डिसेंबर १९७३ आणि जानेवारी १९७४ च्या अंकांमधून प्रा. हृ. चं. घोंगे यांनी ज्ञानेश्वरांच्या रचनेवर सहजयान पंथाचा प्रभाव कसा पडला होता याची उद्‌बोधक चर्चा केली आहे. त्यांच्या विचारांच्या अनुषंगानेच मुक्ताबाईच्याही रचनेवर सहजयानपंथीय मतप्रणालीचा प्रभाव कसा पडला आहे हे दाखविण्याचा या लेखाचा हेतू आहे.

" ज्ञानेश्वरांची मुक्ताबाईस सनद " ह्या नावाची मुक्ताबाईची जी रचना आहे त्या सनदेत मुक्ताबाई आपली गुरुपरंपरा सुस्पष्टपणे सांगताना आढळते. ज्ञानेश्वरांनी आपली संपूर्ण गुरुपरंपरा दिलेली नाही, परंतु मुक्ताबाईने मात्र ती अधिक विस्तृतपणे येथे कथन केलेली आढळते.

मुक्ताबाई म्हणते–

म्हणे ज्ञानदेव ऐक मुक्ताबाई ।
उघडी समाधी घेई जगा माजी ॥ १ ॥
आठवे समाधीचे अंग आलें तुज ।
आतां नाहीं काज आणि कासी ॥ २ ॥
हेंचि गुह्यज्ञान पार्वतीसी दिलें ।
मच्छिंद्रा लाधलें हेचि ज्ञान ॥ ३ ॥
मच्छिंद्रांनी दिलें गोरक्षाचे हातीं ।
तेचि चौरंगीप्रती उपदेशिलें ॥ ४ ॥
चौरंगाने दिलें भर्तरीचे हातीं ।
तेणें गैनीप्रती उपदेशिलें ॥ ५ ॥
बापरखुमादेवी निवृत्ति दयाळ ।
त्यांनीच आपणासि उद्धरिलें ॥ ६ ॥
ज्ञानदेव म्हणे ऐक मुक्ताबाई ।
निवृत्तिचे पाई सर्व सुख ॥ ७ ॥

ज्ञानदेव आपणाशी संवाद करीत आहेत, अशा संवादात्मक शैलीत मुक्ताबाईने ह्या सनदेची रचना केली आहे. म्हणून " बापरखुमादेवी " ही नाममुद्रा अथवा " ज्ञानदेव म्हणे " अशी कविनामाची मुद्रा आढळली तरी हा अभंग ज्ञानेश्वरांचा होत नाही. ज्ञानदेवांच्या अभंगातून, "बापरखुमादेवीवरू" अशीच मुद्रा आढळते, " बापरखुमादेवी " अशी नाही; शिवाय कोणत्याही गाथेत ज्ञानदेवांच्या नावावर हा अभंग आढळत नाही, हेही महत्वाचे आहे. या अभंगातून मुक्ताबाईने आपली जी परंपरा सांगितली आहे, ती अशी –

मच्छिंद्र → गोरक्ष → चौरंगी → भर्तृहरि → गैनी (गहनी) → निवृत्तिनाथ. या परंपरेतील पहिली तिन्ही नावे, याच क्रमाने, " वर्णरत्नाकर " आणि तेर्गी मठातील " सस्क्य " सिद्धांच्या सूचीत आढळतात. भर्तृहरीचे नाव सस्क्य सूचीत येत नाही आणि गैनी (गहिनी) हे नाव दोन्ही सूचींत आढळत नाही. तेव्हा ही परंपरा पाहिली असता ही सहजयानी सिद्धांच्या परंपरेशी संलग्न असणारी परंपरा असल्याचे दिसून येते. मच्छिंद्रनाथाच्या पूर्वीची परंपरा ज्ञानेश्वरांच्या संदर्भात पूर्वी आली आहेच. त्यामुळे सहजयानी सिद्धांच्या परंपरेचे गुणधर्म मुक्ताबाईच्या रचनेतही उतरलेले आढळतात. हे विशेष पुढीलप्रमाणे दिसून येतात. ज्ञानेश्वरांच्या साहित्यातील ह्या विशेषांच्या क्रमानेच ते खाली दर्शविले जात आहेत–

१. सहजावस्था

नारायणी गुज । सहजी सहज बोले ।
ते आवीट वोतिले समाधीस ॥३॥
(औंध बाड : अभंग ५५; पृष्ठ २८)

सहज समाधी लागली निर्गुणीं ।
खुंटलीसे वाणी न चले पुढे ॥१॥
(श्री ज्ञानेश्वरांची मुक्ताबाईस सनद : अभंग १६)

$ प्रा. डॉ. व. वि. पारखे यांच्या मार्गदर्शनाखाली लिहिल्या जात असलेल्या Ph. D. प्रबन्धातील एक प्रकरण.

अनुक्रमणिका





२. करुणा

दया धरा चित्ती सर्वभूतीं करुणा ।
निरंतर वासना हरिरूपीं ॥२॥
(सकलसंत गाथा : भाग १; पृ. १६६; अभंग २६)

३. निरंजन

आम्हा आश्रम । नाही त्या न्याव्या ।
कोठे नीरंजन आवीट । पाहू नका ॥१॥
नीरंजनी आश्रम । आहे पुण्य पावन
या लाटक्या । श्रम देऊ नका ॥२॥
(औंध वाड : अभंग ९५)

तुळा : सरहपाद : शून्य निरंजन परमपद ।
स्वप्नोपमा स्वभाव । (पूर्वोक्त)

४. गुरुमाहात्म्य

जया धणाची । नेणु खोली ।
सद्गुरुमुखे । करुण घ्यावे ॥३॥
" समेळ बोलणे उभयतांचे " :
(औंध वाड : अभंग ३; पृ. ५)

तुळा : सरहपाद : गुरु वाक पुछआं बिन्धणिअ मणे वाणे । इत्यादी. (पूवोक्त)

५. शून्यत्व

मुक्ताई सप्रेम विठ्ठल संभ्रम ।
शून्याहि शून्य समशेजवाजे ॥ ४ ॥
(सकलसंत गाथा : भाग १; पृ. १६४; अभंग २)

तुळा : शून्य उ आत्मा शून्य जग,
घरे-घरे एहू आख्यान (पूर्वोक्त)
सच्चिदानंद भरला झालें महाशून्य ।
तयामाजीं लीन होणे बाई ॥ ५ ॥
(श्री ज्ञानेश्वरांची मुक्ताबाईस सनद : अभंग १३)

वज्रयान साहित्यात चार प्रकारची शून्ये मानली जातात : (१) शून्य (२) अतिशून्य (३) महाशून्य व (४) सर्वशून्य. पहिले शून्य प्रज्ञा; दुसरे वज्र; तिसरे प्रज्ञोपाय युगनद्ध आणि चौथे सर्वशून्य आहे. ही चार शून्यांची कल्पना हिंदूंच्या हठयोग पद्धतीतही आली; परंतु बौद्धांबद्दलच्या तिरस्कारामुळे त्या कल्पनेत बदल केला गेला. नाथपंथात मात्र या चार शून्यांचे विशष विवरण येत नाही, असे डॉ. धर्मवीर भारती म्हणतात.[१] याचा अर्थ ज्ञानेश्वर-मुक्ताबाई यांच्या रचनेत ही कल्पना वज्रयान-सहजयान पंथातून आली हे स्पष्ट होते. मुक्ताबाईनेही महाशून्याचा उल्लेख केला आहे. मुक्ताबाई म्हणते :

सच्चिदानंद भरला झालें महाशून्य ।
तया माजी लीन होणे बाई ॥ ५ ॥
(श्री ज्ञानेश्वरांची मुक्ताबाईस सनद : अभंग १३)

तुळा : सरहपाद : सहजानन्द चतुर्थउ,
सो की कहा न जाई ॥ ११५ ॥
(सरहपाद दोहाकोश : पृ. २७)

द्वैताद्वैत

मुक्ता मुक्ती दोन्ही करी कारे शिराणी ।
द्वैताची काहाणी नाही तुज ॥ ३ ॥
मुक्ताई अद्वैत द्वैतीं द्वैतातीत ।
अवघाचि अनंत दिसे देही ॥ ४ ॥
(सकलसंत गाथा : भाग १ ला; अभंग २४; पृ.१६६)

द्वैताद्वैत केले हे निर्माण ।
प्रतिमेपासून भासे कैसे ॥ १ ॥
(औंध वाड : समेळ बोलणे उभयतांचे : अभंग २७)

तुळा : सरहपाद : द्वैतविर्वजित जो उपजै ।
अच्छहू श्रीगुरुनाथे कहिजे ॥
(सरहपाद दोहाकोश ६२; पृ. १५)

खसम

सिद्ध साहित्यातून हिंदी संत साहित्यात आलेला सर्वांत अधिक रोचक शब्द म्हणजे " खसम " होय. बोधिचित्ताच्या साधनेत सिद्ध, मनाला शून्यत्वाची अवस्था प्राप्त करून घेत, शून्यरूप झालेल्या मनास आकाशात विलीन करून टाकीत असत.[२] सरहपाद म्हणतात–

सब्बरुअ तहि खसम करिज्जइ, खसम सहावें
मणवि धरिज्जइ ॥ ९३ ॥
(सरहपाद दोहाकोश : दोहोकोशगीति; पृ. ६९)

सहजयानी कबीरानेही या खसमावस्थेचा उल्लेख करीत म्हटले आहे :

---

१. सिद्धसाहित्य : डॉ. धर्मवीर भारती : १९६८; पृ. ३५१-३५२.

२. तत्रैव ; पृ. ३६२.

अनुक्रमणिका

इस संगति नाही मरणा,
हुकुम पछानि ता खसमै मिलणा ।
खसम बिनु तेली को बैल भयो ।

नाथ संप्रदायातसुद्धा, "खसम" हा शब्दप्रयोग, गोरक्ष पद्धती आणि हठयोग–प्रदीपिकामध्ये, योग-साधनेच्या संदर्भात येताना आढळतो. हा उल्लेख असा[३]–

खमध्ये कुरु चात्मानमात्ममध्ये च खं कुरु ।
सर्वं च खमयं कृत्वा न किंचिदपि चिन्तयेत ॥

"खसमभाव" यासाठी "गगनोपम" अशी समानार्थी संज्ञा नाथ सांप्रदायिक ग्रंथात वापरली जाते. द्वैताद्वैत विलक्षण तत्त्व अथवा भावाभाव विनिर्मुक्तावस्था जी नाथांनी वर्णिली आहे ती खसमभाव होय, असे श्री. विनायकराव करमळकर म्हणतात.[४]

मुक्तावाईनेसुद्धा या खसम अथवा गगनोपम अवस्थेचा निर्देश केलेला आढळतो. मुक्ताबाई म्हणते :

गगना परतें अक्षर दिसे रे ।
दिसोन न दिसें तें वेदांचें देखणे ॥ २५ ॥
तें व्योमाकार रूप नव्हे रे ।
तेज नव्हे त्रिकुट नव्हे रे ॥ २९ ॥
विकासले व्योमाकार रे .... ॥ ३९ ॥
"ख = गगन = व्योम" (मदालसा आख्यान).

सन्धा भाषा

"सन्धा भाषा" प्रकारच्या रचनेविषयी विस्तृत विवेचन ज्ञानेश्वरांच्या रचनेच्या संबंधात पूर्वी झालेले आहेच. सन्धाभाषा म्हणजे कूट भाषात्मक रचना. ज्या रचनेचा काही भाग सुस्पष्ट असून काही भाग मात्र गुह्य, गूढ असतो. हा गूढ भाग स्पष्ट होण्यासाठी ज्ञानाची गरज असते.

मुक्ताबाईसुद्धा अशा गूढ रचनेत मागे नाही. मुक्ताबाईच्या, "देवळाच्या कळशी नांदे एक ऋषी", "मुंगी उडाली आकाशी" ह्या दोन रचना या-संबंधी प्रसिद्धच आहेत.[५] परंतु त्याव्यतिरिक्त या प्रकारचे तिचे दोन अप्रसिद्ध अभंग पुढे दिले जात आहेत–

१. येके हाके सरिसे । आले गळित पत्र ।
वृक्षे ऐसा वर । आहे कोठे ॥१॥
पान हे केव्हडे । वृक्ष हा केव्हडा ।
तयावरी बुडबुडा । पाणीयाचा ॥२॥
हंसाचे हे आसु । आदित्याचे वाणी ।
चकचकिली चांदनी उपमेसहित ॥३॥
बिंदु हा कोठिला । कोठिला ही हाक ।
पुरुष आवगत । आहे कोठे ॥४॥
म्हणे मुक्ताबाई । ॐ कार उठिवला ।
म्या आकार केला । माया रुपे ॥५॥
(औंध बाड : अभंग २४; पृ. २२)

२. असत्य न बोलों तोंडे रे खेळया ॥ धृ ॥
मुंगीने मेदिनी धरियली माथा,
वायुची बांधली मोट ।
सशाने सिंह फाडून खादला,
तिळाने फोडिली लाट ॥१॥
शीतानें सूर्य बांधला पायीं,
चंद्रास झोंबला ताप ।
गाईने व्याघ्र फाडियला,
तेणे बेडके गिळीला साप ॥२॥
वाळुचीं वेटीं थोटयाने विणली,
तोंडाळ झालें मुकें ।
पांगुळा चढला गिरिच्या माथा,
गगनी फोडिलें टाके ॥३॥
वांझेच्या पुत्राने उदीम केला,
कुपाने खादलें शेत ।
स्त्रीविणें पुरुष बाळक व्याला,
पुरला तयाचा अंत ॥४॥
मुक्ताबाई म्हणे गुरुपुत्रा आम्ही,
बांधली गगनीं वाट ।
सकळ ब्रह्मांडे घेऊनि हातीं
धरिला त्याचा घोट ॥५॥
(अनेक कविकृत पदसंग्रह; भाग दुसरा, क्र. ७८)

नाद आणि बिंदू

पहिल्या अभंगात, "बिंदू हा कोठला । कोठिली ही हाक" असा उल्लेख झाला आहे. हाक म्हणजेच

३. तत्रैव; पृ. ३६३.
४. साक्षात्कारी कबीर : श्री. विनायकराव करमळकर; १९६९; पृ. १२४–१२५.
५. सकलसंतगाथा : भाग १ ला : पूर्वोक्त; पृ. १६८.





नाद, यास्तव ह्या पंक्तीत "नाद–बिंदूचा" विचार मुक्ताबाई करीत आहे. सहजयानात नाद-बिंदू तत्त्वाची चर्चा केली जाते. गोरखनाथांनी अमरौघ प्रबोधात नाद-बिंदूची चर्चा केलेली आहे आणि ती चर्चा वज्रयानी व सहजयानी मताच्या पार्श्वभूमीवर झाली आहे.[६]

सरहपाद म्हणतात, परमसुखावस्थेत चार शून्यातीत अशा अवस्थेत नाद आणि बिन्दू इत्यादी विकल्पांपासून मुक्तता असते.

"नाद न बिंदू न रवि शशि मंडळ
चिअराअ सहावे मूकल"
(सरहपाद; दोहाकोश; पृ. ३५८)

सरहपादांची नादशून्यातीत अवस्था कंकणपादांच्या चर्येतून अधिक स्पष्ट होते. कंकणपाद म्हणतात :

"सुने सुन मिलिआ जबे
स अल धाम उइआ तबे" (चर्या ४४)

ज्या वेळी शून्यात शून्य मिळते (महाशून्यातील अवस्था होते) त्या वेळी सर्व धर्मांचा अस्त होतो. "बिन्दु णाद ण हिएँ पइठा", बिंदू आणि नादाला स्थान नसते.[७]

मुक्ताबाईच्या अभंगातूनही अशाच प्रकारे नाद-बिंदूचा विचार केला जातो.

नादाबिंदा भेटी जे वेळीं पै जाली ।
ऐशी एके बोली बोलती जीव ॥ १ ॥
उगेंचि मोहन धरुनि प्रपंचीं ।
त्यासी पै यमाची नगरी आहे ॥ २ ॥
(सकलसंत गाथा : भाग १ ला; अभंग २; पृ. १६६)

किंवा,

बिंदू हा कोठिला । कोठिलि हि हाक ।
पुरुष आवगत । आहे कोठे ॥ ४ ॥

या पूर्वोक्त अभंगातही नाद-बिंदूचा विचार केला गेला आहे. महाशून्याच्या पलीकडल्या अवस्थेत काहीच शिल्लक राहात नाही, हेच मुक्ताबाईला सांगावयाचे आहे.

देह हेच देवालय, पवित्र तीर्थ

सर्व सिद्धांनी योगसाधनेमध्ये देहाला अतिशय महत्त्व दिले आहे. वाराणसी, प्रयाग, मथुरा इत्यादी भौगोलिक तीर्थक्षेत्रांपेक्षा देहाचे महत्त्व जास्त असून ही सर्व तीर्थक्षेत्रे देहातच वास करीत असल्यामुळे अशा तीर्थांच्या यात्रांना विशेष महत्त्व देऊ नये, अशी या सिद्धांची तात्त्विक विचारधारा आहे. सरहपादांनी हठयोग साधनेच्या प्रसंगी, देहातच गंगा आणि यमुना, प्रयाग आणि वाराणसी ही पवित्र तीर्थक्षेत्रे असल्याचे म्हटले आहे. सरहपाद म्हणतात[८] :

एहिं सो सरस्वती प्रयाग, एहिं सो गंगासागर।
वाराणसी प्रयाग, एहिं सो चन्द्र दिवाकर ॥ ९६॥
क्षेत्र पीठ उपपीठ एहिं, मैं भ्रमेउ समिस्थउ ।
देह सदृश तीर्थ, मैं सुनेउं ने देखेउं ॥ ९७ ॥

सरहपादांच्या या दोह्यांतून एक गोष्ट स्पष्टपणे जाणवते ती म्हणजे सरहपादांनी उल्लेखिलेले एकही तीर्थ वा नदी बौद्धांनी आपले तीर्थ म्हणून मानलेले नाही !

मुक्ताबाईनेही देहाबद्दल असाच विचार मांडलेला दिसून येतो. ती म्हणते :

सबाह्या अंतरी हरि एकु ।
न लगती तीर्थे हरिरूपे मुक्त ॥
(सकलसंत गाथा, भाग १ ला; अभंग १०; पृ. १६५)

सिद्धांनी ह्या देहाला देवालय मानले आहे. कारण या देहात शिव आणि शक्तीचा वास आहे; आणि त्यामुळेच हा देह तीर्थापेक्षाही अधिक पवित्र झाला आहे. बौद्धांनी देहाला जिनपूर मानले असून त्यात बुद्धाचा वास असतो, असे ते मानतात. जैनांनीसुद्धा बौद्धांची ही विचारसरणी मान्य केली होती.[९]

अध–ऊर्ध्व

अध आणि ऊर्ध्व ह्या श्वासाच्या गतीच्या दोन सीमा आहेत. जेथे श्वासाचा विरोध करून बिंदू स्थिर केला जातो ती एक सीमा; तिला मूलस्थान अथवा मूलाधार असे म्हटले असून तीच "अध"

---

६. नवभारत (मासिक); जानेवारी १९७४; पृ. १५–१६.
७. तत्रैव; पृ. १५.
८. सरहपाद; दोहाकोश; पूर्वोक्त; पृ. २३.
९. सिद्धसाहित्य; डॉ. धर्मवीर भारती; पूर्वोक्त; पृ. ३९१.

अनुक्रमणिका

अथवा "अरध" होय. तसेच त्या बिंदूला नंतर जेथे पोहोचविले जाते ती दुसरी सीमा असून तिचे अंतिम स्थान आहे सहस्राधार चक्र. तिलाच ऊर्ध्व असे म्हणतात. "अध आणि ऊर्ध्व" ही दोन चक्रेच असून त्या दोघांमध्ये चार चक्रांची योजना करून षट्चक्र पद्धती स्वीकारण्यात आली असल्यामुळे, सिद्ध सहजयानी पंथाच्या द्वारे नाथ–संप्रदाय आणि हिंदी (तसेच मराठीसुद्धा) संतपरंपरेमध्ये "अध आणि ऊर्ध्व" ह्या संज्ञाही उतरल्या. परंतु त्यांनी बुद्धाऐवजी शिवाला त्या जागी स्थान दिले.[१०]

सरहपादांनी ' "अध–ऊर्ध्व" या सीमांबद्दल म्हटले आहे,[११]

अध–ऊर्ध्व मार्गवरे पइसइ ।
चन्द्र सूर्य दोनों परिहरेइ ।
वंचि जाये कालहुसे ।
दो विकार समरस करेइ ॥ ५७ ॥

चर्यापदांमध्ये चंद्र आणि सूर्य यांची, प्रज्ञा आणि उपाय अशी प्रतीके मानली असून दोघांची द्वैतावस्था नष्ट करून म्हणजेच, दोन्ही "युगनद्ध" झाली असता जी सहज अद्वय अवस्था प्राप्त होते, ती साधण्याचा साधकांनी प्रयत्न करून सहजानंद प्राप्त करून घ्यावा, असे म्हटले आहे.[१२] वरील दोह्यांतून सरहपादांनी हेच सांगितले आहे.

मुक्ताबाईनेसुद्धा ही "अध–ऊर्ध्व "कल्पना उचलून धरलेली आहे. मुक्ताबाई म्हणते–

आदि मध्ये ऊर्ध्व मुक्त भक्त हरि ।
सबाह्य अभ्यंतरीं हरि एकु ॥ १ ॥ अभंग १०

अथवा

दिवसा शीतळ निशीयेसी वरळ ।
अध–ऊर्ध्व केवळ निजबीज ॥ १ ॥
या आदि नाहीं अनादिही नाहीं ।
कैचा मोहप्रवाहीं दिसेचिना ॥ २ ॥ अभंग ३३
(सकलसंतगाथा : भाग १ ला)

गोरखयानीमध्ये "अध आणि ऊर्ध्व" चे अनेक उल्लेख मिळतात. गोरक्षनाथ संप्रदायात मुक्ताबाई येते आणि गोरक्षनाथांवरील सहजयानी मताचा प्रभाव लक्षात घेतला की मुक्ताबाईच्या अभंगांतही, "अध–ऊर्ध्व" संज्ञा कशी प्रविष्ट झाली हे समजू शकते.

मुक्ताबाईची उलटी बोली

उलटी बोली ही कृत्रिम पद्धतीची रचना असून ती सहजयान सिद्धांच्या रचनेत आढळून येते. तेथून ती नाथसिद्धांच्या रचनेत उतरून त्यांच्याद्वारे ती ज्ञानदेव–मुक्ताबाईच्या रचनेत उतरली असावी, असे दिसते. या उलटया बोलीत विचित्र कथन केलेले असते; सर्वसामान्यांकडून अघटित कसे घडले ते सांगितलेले असते. "ये सब उलटी समझ कृत्रिम चर्या है," असे सरहपादांनी म्हटले आहे.[१३] या उलटया बोलीमधून यौगिक प्रक्रिया दर्शित केली जात असून ती सहजासहजी अयोग्य माणसांना कळू नये म्हणून या भाषेच्या द्वारे आध्यात्मिक सांकेतिकता राखली जात असे. या योजनेत काही रूढ प्रतीके असत व त्यांचा अर्थ योगसाधनेत पारंगत असणाऱ्यासच समजू शकत असे.

या भाषेत उपयोजिलेली रूपके, दृष्टान्त, उपमाने ही साहित्यिक परंपरेतून न घेता ती प्रत्यक्ष दैनंदिन जीवनातूनच घेतलेली असत; त्यामुळे जिज्ञासा परिपूर्ती व्हावयास विलकूल अडचण पडत नसे. ज्यांना या विषयाचे कुतूहल नसे त्यांना ही भाषा अगदी विपरीत वाटे; अर्थहीन अथवा दुर्बोध वाटे! "बलद विआल गविआ वांझे" म्हणजे बैल प्रसूत होतो आणि गाय मात्र वांझ आहे! अथवा "बरसे कम्बल भीजे पानी" म्हणजे काम्बळे बरसू लागले आणि त्यामुळे पाणी मात्र भिजू लागले. अशी बोली उलटी आहे. कारण बैल वीत नाही आणि पाणी भिजत नाही. ही चमत्कृती उलटया बोलीत आवश्यक असते आणि तिचा आध्यात्मिक अर्थ समजला की गूढ तत्त्वाचे सुस्पष्ट दर्शन होऊ शकते. कबीराच्या उलटया बोलीचे एक उदाहरण पुढे मुद्दाम देत आहे–

१०. तत्रैव; पृ. ३९१.
११. सरहपाद दोहाकोश; पूर्वोक्त; पृ. १५.
१२. सिद्धसाहित्य; डॉ. धर्मवीर भारती; पूर्वोक्त; पृ. ४१६.
१३. सरहपाद; दोहाकोश; पूर्वोक्त; पृ. १२५; ७६.

अनुक्रमणिका

एक अचंभी देखा रे भाई ।
ठाढा सिंघ चरावै गाई ॥
पहिलै पूत पिछै भई माई ।
चेला कै गुर लागै पाई ॥ १ ॥
जल की मछरी तरवरि ब्याई ।
कूता कौं लै गई बिलाई ॥ २ ॥
बैलहिं डारि गोंनि घरि आई ।
घोरै चढि भैंस चरावन जाई ॥ ३ ॥
तलि करि पत्ता उपरि करि मूल ।
वहुत भांति जड लागे फूल ॥ ४ ॥
कहै कबीर या पद कौं बूझे ।
ताकौं तीनिउ त्रिभुवन सूझै ॥ ५ ॥[१४]

ही कबीराची एक प्रसिद्ध उलटवासी आहे. या पदाचा सरळ अर्थ घेतला तर तो असा होईल.

"अरे भाई ! मी एक आश्चर्य पाहिले ! सिंह उभा राहून गायीला चारत आहे ! प्रथम पुत्राने जन्म घेतला आणि नंतर त्याची माता जन्मास आली ! गुरू आपल्या शिष्याच्या चरणांना स्पर्श करीत आहे ! जलात राहणारी मच्छी वृक्षावर व्याली ! कुत्र्याला उचलून मांजर घेऊन गेले ! बैलाला बाहेर आपटून गुणी घरी आली ! म्हैस घोड्याच्या पाठीवर बसून रानात चरावयास गेली ! एका वृक्षाची मूळे वर होती आणि त्याच्या शाखा आणि पाने मात्र खाली होती ! त्या वृक्षाच्या मुळात फुले फुलली होती ! कबीर म्हणतात, की ज्याला या पदाचा अर्थ समजेल त्याला तिन्ही लोकांचे = त्रैलोक्याचे ज्ञान होईल ! "

या पदात सर्व अघटित घटना कथन केल्या असून, या पदाचा भावार्थ चमत्कृतिपूर्ण असल्याचे दिसून येईल, इतकेच नव्हे तर हा भावार्थ अर्थ-शून्यही वाटेल ! परंतु जर आपण कबीराच्या उलटवासीयांमध्ये येणाऱ्या शब्दांचे गूढार्थ घेतले तर मात्र या पदाचा अर्थबोध सुस्पष्टपणे होऊ शकतो. हा गूढार्थ निर्माण करणारी प्रतीके अशी आहेत.[१५]

पुत्र = जीव, माता = माया, गुरू = तत्वज्ञानरूपी उपदेश, चेला = जीवात्मा, सिंह = ज्ञान, गाय = इंद्रिये, मछली = कुण्डलिनी, तरवर = मेरूदण्ड, कुत्ता = अज्ञानी आसक्त जीव, बिल्ली = माया, बैल = पंच-प्राण, घोडा = मन, भैंस = तामसी वृत्ती, गौनि = स्वरूपसिद्धी, पेड = सुषुम्ना नाडी, फल–फूल = चक्र आणि सहस्रदल कमल.

ही प्रतिके लक्षात घेतली असता ह्या उलट-बासीचा सुस्पष्ट अर्थ असा होतो–

सिंहरूपी ज्ञानी जीवात्मा इन्द्रियरूपी गायींना आसक्तीमुळे विषयोपभोग घेण्यास प्रवृत्त करीत आहे ; प्रथमतः बोधरूपी पुत्र जन्मतो आणि नंतर भक्तिरूपी माया ; जीवात्म्याचे सत्य स्वरूप म्हणजेच परमात्मस्वरूप, तेच "तत्त्वमसि" इत्यादी महावाक्यांतून प्रकट होते. हा उपदेश म्हणजेच गुरू असून, गुरूच्या द्वारे तो शिष्यास दिला जातो, म्हणून शिष्याच्या चरणांना स्पर्श होतो, असा भावार्थ; कुण्डलिनीरूपी मच्छी, मेरूदण्डरूपी तरुवराच्या सुषुम्नारूपी शून्य शिखरावर जाऊन तेथे ज्ञान किंवा आनंदरूपी पुत्रास जन्म देते, अज्ञानी विषयासक्त श्वानरूपी जीवाचे माया म्हणजेच अविद्या शुद्ध चैतन्यापासून अपहरण करते आणि त्यास द्वंद्वात टाकून जन्ममृत्यूच्या चक्रात अडकवून टाकते; जीवात्मा आपला मूळ स्वभाव गमावितो. वस्तुतः कुत्र्यानेच मांजराला उचलून न्यावयाचे; पण होते उलटेच. मांजरच कुत्र्याला, "स्व" रूप भ्रष्ट जीवात्म्यास, उचलून नेते; म्हणजे त्याच्यावर आपली सत्ता चालविते ! पचेंद्रियांवर सत्ता चाल-विणारे मन प्रकृतीला वश झाल्यामुळे मोहकलिल होते ; त्याला आपण, "देहाचा ईश्वर आहो," असा अहंकार उत्पन्न होतो ; त्यामुळे शुद्ध सनातन पर-ब्रह्माच्या स्वरूपाचे जीवात्म्यास विस्मरण पडते आणि हा जीवात्मा शरीरालाच भंजू लागतो !

ज्ञानेश्वर महाराज म्हणतात,

तैसा आपलिया विस्मृती ।
आत्मा आपणचि प्रकृती– ।

---

१४. कबीर ग्रंथावली; संपादक– डॉ. पारसनाथ तिवारी; प्रयाग, १९६१; पृ. ५८; क्रमांक ११६.

१५. कबीरवाजी : सम्पा. डॉ. भगवत्स्वरूप मिश्र आणि डॉ. सरोजिनी कुलश्रेष्ठ, आग्रा; १९७९ (द्वितीय संस्करण), पृ. १९२.

अनुक्रमणिका

सारिखा गमोनि पुढती ।
तियेसीची भजे ।।

(ज्ञानेश्वरी अ. १५ : ३५४)

म्हैस म्हणजे तामसी वृत्ती. मन पूर्णपणे इंद्रियांच्या आधीन झाल्यामुळे तामसी वृत्ती प्रबळ होते आणि सत्त्व गुणाचा जवळजवळ निरास होतो; त्यामुळे ती मनोरूपी अश्वावर स्वार होऊन विषयांच्या जंगलात स्वैर भटकू लागते असा भावार्थ, "म्हैस घोड्याच्या पाठीवर बसून रानात चरावयास गेली" या काव्यपंक्तीचा होतो. "बैलांना आपटून गुणी घरी आली" म्हणजे पंचेंद्रियाच्या पाशातून आपली सुटका करून घेत जेव्हा गुणी म्हणजे बुद्धी द्वंद्वरहित होते, तेव्हा जीवात्म्यास आपल्या मूळ शुद्ध स्वरूपाचे ज्ञान होते व तो त्या परब्रह्मा परमात्म्यात विलीन होतो असा भावार्थ येथे अपेक्षित आहे.

"एका वृक्षाची मुळे वर होती..." इत्यादी काव्यपंक्तीचा भावार्थ, गीतेच्या पंधराव्या अध्यायातील पहिल्या तीन श्लोकांच्या आधारेच घेतला पाहिजे. कारण कवीराच्या या काव्यपंक्तीमधून याच श्लोकांचा प्रतिध्वनी उठताना दिसतो, हे स्वच्छ जाणवते.

अशा रीतीने कवीराच्या या उलटबासीमध्ये गूढार्थ भरलेला असून तो आपल्या अध्यात्माद्वारे आपणास समजून घ्यावा लागतो. ज्यांना ह्या तत्त्वज्ञानाची माहिती नसते त्यांना, यात अगम्य योगिक अनुभवाचा वास येतो! परंतु या "उलटबासी" मध्ये असा योगिक अनुभव व्यक्त केलेला नसून गूढार्थच प्रकट केला आहे, हे स्पष्ट दिसते.

मुक्ताबाईची, "मुंगी उडाली आकाशी" सारखी रचना योगिक अनुभव व्यक्त करीत नसून, ती रचना कवीराच्या उलटबासीप्रमाणेच असल्यामुळे त्यातून गूढार्थच व्यक्त होतो, असे दिसते. ह्या संबंधात अधिक चिकित्सा होणे आवश्यक आहे.



गीतापूर्व महाभारत आणि गीतोत्तर महाभारत : एक नीतिपाठ – २

धोंडो विठ्ठल देशपांडे

वर गटाच्या समृद्धीसाठी नीतीचा उल्लेख आला होता. ती जर नसती तर कोणताही गट स्थिर व बलवान झालाच नसता. कालांतराने हे वेगवेगळे गट बलवान झाले असावेत. त्यांच्यातील परस्परसंघर्षा-विरुद्ध मात्र नीतीचे हे साधन यशस्वी झालेले दिसत नाही. गटागटांच्या मारामारीचा शेवट सर्व जगभर शेवटी युद्धातच झालेला दिसेल. वरील 'वॉर ऑफ रोझेस' किंवा परशुरामावतार ही या विधानाची उदाहरणे होत. हे होणे साहजिक आहे. माणूस असो किंवा माणसे असोत सर्वांना नीतीची आवश्यकता सहज पटते. पण नीती आली की नियमन येते. नियमनाचेच दुसरे नाव नियंत्रण. ते मात्र कोणालाच नको असते. कारण त्यामुळे बंधने येतात. म्हणून एका गटातही नीतिभंगाला शिक्षा करावी लागते. राज-संस्थेचा उगम कदाचित या दुसऱ्या गरजेतून झालेला असावा. ज्या ठिकाणी सारेच नीतिनियमाने वागतात त्या ठिकाणी शिक्षा करण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही. महाभारतात याही आदर्शाचे वर्णन आहे–

"न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्न च दण्डो न दाण्डिकः ।
धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स्म परस्परम् ॥"

हा महाभारतातील प्रख्यात श्लोक, हे कृतयुगातील समाजाचे वर्णन आहे. पण त्या पुण्यपूत युगातदेखील पृथ्वीवर माणसेच राहात होती. म्हणून त्यांपैकी काहींत 'ततस्तान् मोह आविशत्' मोहाचा संचार झाला. मोह निर्माण झाल्यानंतर पुढची परंपरा सांगायची गरज नाही. तिला आवर घालण्यासाठी आधी दंडसंस्थेची उत्पत्ती झाली आणि तीतून मग राजपद उभे राहिले. 'दंडः शास्ति प्रजाः सर्वाः' हे विधान महाभारताचे. राजाच्या हातात आज सगळी-कडे जो राजदंड दिसतो त्याचे मूळ या विधानात दिसेल. राज्याभिषेकाच्या वेळी तो राजदंड राजाच्या हातात देण्याअगोदर पुरोहित त्याच्या डोक्यावर त्या राजदंडाने तीन हलके प्रहार करीत आणि मग मंत्र म्हणत म्हणत तो त्याच्या हातात विधिपूर्वक समर्पित करण्यात येत असे. ते मंत्रही महत्त्वाचे आहेत. "सदण्डोऽसि। अदण्डयोऽसि। धर्मदण्डेन दण्डयोऽसि।" आता तू सदण्ड आहेस, तुला कोणीही दंड करू शकणार नाही, फक्त धर्मदंड मात्र तुला दण्ड करू शकेल हा या मंत्राचा अर्थ. इथे हा धर्मदंड कोठून आला ?

महाभारतातील धर्माची व्याख्या प्रख्यात आहे.

"धारणात् धर्म इत्याहुः । धर्मो धारयति प्रजाः ॥
यः स्याद् धारणसंयुक्तः । स धर्म इति निश्चयः ॥"

ज्यामुळे समाजाचे धारण होते त्याला धर्म म्हणतात, धर्मामुळे प्रजेच्या जीवनाला स्थिरता येते. ज्यामुळे सर्व प्रजेचे सम्यक्‌रूपाने धारण होते त्याला निश्चितपणे धर्म समजावे. प्रजेच्या स्थैर्यासाठी नीतीची आवश्यकता होती, म्हणून ही नीती धर्माचा एक भाग होऊन बसली. ती धर्माचा भाग होऊन बसताच तिच्या भंगाबद्दल धर्मालाही दंड सांगावा लागला. हा धर्माने सांगितलेला दंड, धर्मदंड होय. राजाचा राजदंड आणि धर्माचा धर्मदंड. मग या दोहोंत फरक कोणता ? राजदंड नेहमी शिक्षेचे रूप घेतो, धर्मदंडाला प्रायश्चित्ताचे रूप असते. शिक्षेत अपराधाबद्दल अनु-ताप व्हावा ही भविष्यार्थी अपेक्षा असते. प्रायश्चित्त ही संकल्पना मात्र अपराध्याला अनुताप झाल्याशिवाय अस्तित्वातच येत नाही. म्हणूनच समाजाच्या अनु-बंधात नीतिभंग झाला की त्याला अपराध म्हणतात पण तोच धर्माच्या अनुबंधात झाला की त्याला पाप ही संज्ञा आहे. नीतीची सांगड पाप-पुण्याशी बसली ती अशी. बरे नीतीचा संबंध पाप-पुण्याशी जोडण्याशिवाय धर्माला गत्यंतर नव्हते; कारण धर्म कोणत्याही व्यक्तीचा विचार करू शकत नाही, गटाचा विचार करू शकत नाही वा गटांच्या एका समूहाचाही विचार करू शकत नाही. त्याला सर्वांच्या हिताचा विचार करावा लागतो. भगवान बुद्ध ज्या वेळी 'बहुजनहिताय बहुजनसुखाय' म्हणतो, त्या वेळी त्या बहुचा अर्थ काठावरील बहुसंख्या

अनुक्रमणिका





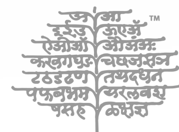
(marginal majority) असा होत नाही. त्याला सर्वजनहिताय, सर्वजनसुखाय किंबहुना सर्वहिताय, सर्वसुखाय हेच म्हणायचे आहे. पण बुद्ध नीती सांगत असताना व्यवहार कधीच सोडत नाही. त्याला शुद्ध संत् जगात असू शकत नाही हे माहीत आहे. म्हणूनच तो काही असत् नेहमी गृहीत धरतो. त्याला आवरणे माणसाच्या हातात नाही, म्हणून भिक्षूंच्या हातात नाहीं. अर्थात त्यातल्यात्यात सत्‌ची संख्या वाढावी, असत्‌ची संख्या जितकी कमी होईल तितकी कमी व्हावी; ती नेहमी शून्याकडे झुकत जावी (tend to zero) आणि मग जो बहु उरेल तो तथागताचा बहु आहे. म्हणजेच जवळजवळ सर्व आहे. एकूण काय तर नीती सर्वांचा विचार करते. जगातील ग्रं... प्रविभागाचा विचार करते. तिचा ...न्य हाच असतो. "जगदंबा" शक्तीची ... असताना आपण तिला सर्वमंगल- ... सर्वार्थसाधिके । शरण्ये या विशेषणांनी ... संबोधीत नाही. नीती ही एक शक्ती आहे. ...ुना तीच जगद्धात्री आहे. म्हणूनच कदाचित ...क्तीला जगन्माता म्हणतात.

महाभारतातील तीन पात्रे ही त्या जगन्मातेची निस्सीम उपासक होत. विदुर, भीष्म आणि युधिष्ठिर. या तिहींपैकी मनानेही कोणालाहीं कधीही अनीतीचा मोह पडलेला नाही. खरे म्हटले तर विदुर हा राजघराण्यातला महापुरुष, त्या घराण्यातील राजकारणात गुंतायचा पण त्याने त्या सर्व प्रकरणा-तून अंग काढून घेतलेले दिसते. अर्थात सर्वांचा चुलता म्हणून लोक त्याचा सल्ला विचारायला येत, पण त्याने कधीही नीती सोडून सल्ला दिलेला नाही. म्हणूनच त्याच्या वचनांना कौरवांच्या राजकारणात जरी महत्त्व नसले तरी नीतिशास्त्रात फार मोठे महत्त्व आहे. महाभारतातील विदुरनीती सगळीकडे गाजते हा निव्वळ योगायोग नाही. चिकित्सकांनी तुलना करून पाहावी, रामदासांना दासबोधातील अनेक प्रकरणे विदुरनीतीवरून सुचली आहेत असे दिसेल. दुसरे नाव भीष्माचे. हे तर कौरव-पांडव कुलातील सर्वांत ज्येष्ठ व्यक्तिमत्त्व. स्वार्थत्यागाचा सर्वांत मोठा आदर्श. आणि तरीही सर्वार्थसाधनां-साठी केलेल्या प्रयत्नांचा सर्वोच्च गौरीशंकर. त्याच्या उदात्ततेला सीमा नाही, धर्मनिष्ठेला सीमा नाही, स्वार्थत्यागाला सीमा नाही, शौर्याला सीमा नाही आणि त्याचबरोबर त्याच्या अपेशालाही सीमा नाही. आपले कुळ उभे राहावे, स्थिरस्थावर व्हावे, शांततेत नांदावे याकरिता त्याने जन्मभर प्रयत्न केले. त्या प्रयत्नांची सुरुवात त्याच्या ब्रह्मचर्यापासून होते. हे ब्रह्मचर्य का? तर मत्स्यगंधेच्या (सत्यवती) राज्याच्या हावेतून कुरुकुलात गृहयुद्ध नको. दुर्दैवाने चित्रवीर्य आणि विचित्रवीर्य या दोघांचा अंत झाला. सत्यवती त्याला स्वतः सांगते की, आता तू राज्य-कारभार कर, लग्न कर, अंबिका आणि अंबालिकेच्या ठिकाणी प्रजोत्पादन कर. भीष्म हे सारे सविनय नाकारतो. पुढचा इतिहास सर्वांनाच माहीत आहे. दोन पोरे जन्माला येतात. एक जन्मांध आणि दुसरे पंडुवर्णीय. (हा पांढरेपणा रोगात जमा नाही. पंडू रोगी होता असा महाभारतात उल्लेख नाही.) आता प्रश्न उभा राहतो राज्य कुणाचे? तत्कालीन राजनीतीप्रमाणे धृतराष्ट्राला राज्य मिळणे शक्यच नव्हते. मनुस्मृती सांगते, खालील लोकांना पैतृक-संपत्तीत, रिक्थात्, वाटा मिळत नाही.

"अनंशौ क्लीबपतितौ जात्यन्धबधिरौ तथा ।
उन्मत्तजडमूकाश्च येऽत्र केचिन्निरिन्द्रियाः ॥"

ज्यात्यंध म्हणजे जन्मांध. त्याला पैतृक संपत्ती मिळत नाही तर राज्य कुठून मिळणार? आणि एक वेळ त्याचा हक्क गेला की, त्याच्या अपत्यांचाही हक्क जातो. एक वेळ वडिलार्जित संपत्तीचे वाटप झाले की ते रद्दबातल समजणारे दुसरे वाटप होऊ शकत नाही. या बाबतीत मनूने स्पष्ट लिहून ठेवले आहे. "सकृदंशो निपतति" रिक्थावरील वारसा फक्त एक वेळच खाली घसरतो. एकदा घसरला की तो पुन्हा पिढयानी वर चढून पुन्हा खाली येऊ शकत नाही. पंडूच्या देहान्तानंतर राज्य युधिष्ठि-राचे होते म्हणूनच नीतिमान भीष्माने, नीतिनियमा-प्रमाणे नेहमी त्याचा हक्क उचलून धरला. मग प्रश्न उभा राहतो, भीष्म युद्धाला कौरवांच्या बाजूने का उभे राहिले? इथेच व्यक्ति-नीतीच्या मर्यादा स्पष्ट होतात.

वरच समाजातील गटांचा, टोळयांचा उल्लेख आलेला आहे. त्यांच्या सामूहिक व्यक्तित्वाचाही उल्लेख आला. या सामूहिक जीवनातून त्या गटा-





तील व्यक्तींची काही गटविषयक कर्तव्ये निर्माण होतात. अनेक वेळा ही कर्तव्ये व्यक्तिगत नीतीशी सुसंगत असतात; पण जीवनात असेही अपवाद निर्माण होतात, की ज्या वेळी व्यक्तिगत कर्तव्य आणि समूहाचा घटक म्हणून माणसाच्या नशिबी आलेले कर्तव्य या दोहोंत विसंवाद निर्माण होतो. या विसंवादातून मोठाले संघर्ष उभे राहिलेले दिसतील. किंबहुना हेच संघर्ष जगातील सर्वोत्कृष्ट साहित्यात वर्णिलेले आपल्याला आढळतील. भीष्मापुढेही हा असाच संघर्ष उभा आहे. ज्या ज्या वेळी भीष्मासमोर हे असे प्रसंग उभे राहतात, त्या त्या वेळी त्याने समूहाच्या बाजूने मत दिलेले दिसेल. एक साधा प्रसंग– शंतनूचे निधन झाले. भीष्म त्याचे श्राद्ध करायला गंगाद्वारावर गेला. श्राद्ध सुरू झाले आणि भीष्माची तपश्चर्या म्हणा, पुण्य म्हणा, गंगेतून शंतनूच्या नावाचा पिंड स्वीकारण्याठी स्वत: शंतनूचाच हात वर आला. भीष्माला अत्यंत आनंद झाला. स्वत: पिता आपण दिलेला पिंड स्वीकारीत आहे यापेक्षा आणखी श्राद्धाची फलश्रुती कोणती हवी ? त्याने क्षणभर विचार केला. पिंड त्याने त्या हातावर ठेवला नाही. शास्त्र सांगते पिंड दर्भावरच ठेवला पाहिजे. भीष्माने पिंड त्या दर्भावर ठेवला. शास्त्र कुणासाठी निर्माण होते ? एका व्यक्तीसाठी शास्त्र कधीही निर्माण होत नाही. समाजातील सामान्य, असामान्य या सर्वांसाठी शास्त्र काही विधी व काही निषेध सांगते. कारण त्याला समाजाची सुव्यवस्थित धारणा अपेक्षित असते. अपवादभूत लोकांसाठी शास्त्र नियम करीत नाही ही गोष्ट खरी आहे पण म्हणून अपवादभूत लोकांनीदेखील समाजाचा विचार न करता अपवादाचे अधिकार वापरायचे नसतात. कारण हे अपवादभूत लोक श्रेष्ठ असतात. आणि भगवद्‌गीतेप्रमाणे यद्‌यदाचरति श्रेष्ठ: तत्तदेवेतरो जन: । समाजात श्रेष्ठ जसे वागतात तसेच इतरही वागतात. म्हणून श्रेष्ठांना, आपण अपवाद आहोत ही जाणीव जरी असली तरी समाजाचा विचार केल्याशिवाय तो अधिकार त्यांना बजावता येत नाही. तसे जर त्यांनी केले तर समाजातील मूर्ख लोक, आपणही अपवाद आहोत असे मानून, त्या अपवादांचे अधिकार वापरू लागतात. यातूनच आचारातील एक अनागोंदी निर्माण होते. आणि या अनागोंदीतून समाजाच्या विघटनाचा प्रारंभ होतो.

वर शास्त्र हा शब्द आलेला आहे. त्याचा अर्थ समाजासाठी ठरवलेला आचारधर्म एवढाच होतो. हा आचारधर्म कुणी, कितीही द्रष्टा झाला तरी चिरंतनासाठी सांगू शकत नाही. कारण जग नेहमी बदलत असते, माणसे त्याच्याप्रमाणे बदलतात. अर्थातच त्यांचे आचारधर्मही त्यांना बदलल्याशिवाय गत्यंतर नसते. किंबहुना जगत् हा शब्दच व्युत्पत्तिदृष्टचा 'जायते गच्छति इति जगत्' असा सिद्ध होतो. पण म्हणूनच हा बदलही काही विशिष्ट पद्धतीने घडवावा लागतो. तो जसा घडतो तसा धुरिणांना तो घडवूनही आणावा लागतो. जी मंडळी सर्व समाजाचा विचार करून हा बदल घडवून आणतात त्यांनाच नेता म्हणतात. या अर्थाने भीष्म नेता होता. जुने नीति-नियम कालबाह्य झाले म्हणून नवे आले पाहिजेत ही केवळ जाणीव होणे वेगळे आणि नव्या परिस्थितीत कशा प्रकारचे नियम समाजाच्या उत्कर्षाला कारणीभूत होतील याचा विचार करून ते ठरवणे हे वेगळे. असे नवे नियम न ठरवता, अगोदरच कोणत्यातरी बुद्धिमंताच्या पाठीमागे लागून–– तो कितीही बुद्धिमान असला तरीही–– समाजाच्या आचारधर्मात बदल करणे धोक्याचे असते. उदा., टिळकांसारख्या मेधावी माणसाच्या टिळक पंचांगाने हिंदू समाजाचे काय कल्याण केले ? तर त्या समाजात दोन दिवाळचा नि दोन होळचा सुरू झाल्या. आचाराची अशी द्विधा विभक्ती निष्ठांचे विभाजन करते. आणि निष्ठांचे विभाजन झाले की समाजाचे विघटन सुरू होते. समाजातील घटकांच्या सहभावाला, सह-विचाराला, सह-आचाराला धक्का लावताना ज्ञानी माणसे तीन वेळा विचार करतात त्याचे कारण हे. ऋग्वेदातील शेवटचे संवनन् अंगिरसाचे सूक्त समानीसूक्त म्हणून प्रसिद्ध आहे. त्यातील प्रत्येक शब्द महत्त्वाचा आहे. म्हणून त्यातील काही ऋचा मुळातच उद्‌धृत केलेल्या बऱ्या.

"संगच्छध्वं, संवदध्वं, सं वो मनांसि जानताम् ।
देवा भागं यथा पूर्वे संजानाना उपासते ।।
समानो मन्त्र: समिति: समानी, समानं मन:
सह चित्तमेषाम् ।

समानं मन्त्रमभि मन्त्रये वः समानेन वो
हविषा जोहवीमि ।।
समानीव आकूतिः समाना हृदयानि वः ।।
समानमस्तु वो मनो यथा वः सुसहासति ।

अर्थ स्पष्ट आहे. महत्त्वाचा शब्द समान. समानत्व हे कोणत्याही समाजाचे मूलकारण असते. भीष्माने त्याला तडा जाण्यासारखे वर्तन आयुष्यात कधीही केलेले नाही. कारण त्याला या समानत्वाचे फळ माहीत आहे. सूक्ताच्या शेवटचे दोन शब्द या समानत्वाचे फळ सांगतात. 'यथा वः सुसहासति' याने तुम्ही एकत्र बसाल. तुमची बैठक एक असली तरच तुमच्यातील सहभाव व सहकार्य संभवते आणि ते तुम्हा परस्परांत असले तरच तुम्ही चांगली साहसे करू शकाल. समानत्व लोपले की समाजाची साहसेही लोपतात.

मग समाज टिकवण्यासाठी भीष्माने युधिष्ठिराचा पक्ष का धरला नाही? राज्यत्यागानंतर भीष्म नुसते प्रजाजन झाले होते. नात्याने जरी आजोबा असले तरी हुद्दा राजसेवकाचा होता. आणि हे ते कधीही विसरलेले नाहीत. त्यांनी स्वतःच कबूल केलेले आहे.

"अर्थस्य पुरुषो दासो दासस्त्वर्थो न कस्यचित् ।
इति सत्यं महाराज बद्धोऽस्म्यर्थेन कौरवैः ।।
अतस्त्वां क्लीबवद्वाक्यं ब्रवीमि कुरुनन्दन ।
भृतोऽस्म्यर्थेन कौरव्य युद्धादन्यत्किमिच्छसि ।।

मी कौरवांचा अर्थाने बांधील आहे. व्यक्तिदृष्टीने मला तुझा अधिकार कळतो पण माझ्या बांधिलकीने मला कौरवांच्या बाजूने युद्धाला उभे केले आहे. आता दुसरा मार्ग नाही. भीष्माच्या मनातील संघर्ष इथे स्पष्ट दिसतो. जगन्मांगल्याकरता स्वीकारलेली नीती आणि कौरवगटाची नीती या दोन नीतींतील हा संघर्ष होय.

वर गटाच्या नीतीचा उल्लेख आला, ही गटाची नीती म्हणजे काय? जीवन हाच एक संघर्ष असतो. एकाच गटातील व्यक्तींचा संघर्ष बंद व्हावा म्हणून सर्वांनी नीती स्वीकारली. तिच्याही अमलबजावणीसाठी थोडाबहुत दंडप्रयोग करावा लागलाच होता. गटा-गटांत संघर्ष उभे राहिले की, प्रत्येक गटाला आपलीच बाजू बरोबर आहे असे वाटते. आणि अशा संघर्षातून नेहमीच मार्ग मिळणे सुखकर असते असे नाही. या संघर्षात जगण्यासाठी म्हणून अनेक वेळा माणसाला आपल्या नीतिमूल्यांशी तडजोड करावी लागते. त्या तडजोडीत त्याचा व्यक्तिगत स्वार्थ नसतो पण त्याच्या समूहाचे हित त्यात गुंतलेले असते. समजा या समूहाची बंधने झुगारली तर काय होईल? तर तो एकटा पडेल. एकटा पडल्यावर त्याची शक्ती कमी होईल. आणि मग तो कितीही नीतिमान असला तरी त्याचा व त्याच्या नीतीचा पराभव होणे अटळ ठरेल. म्हणूनच नीतीच्या पाठीमागेही बळ उभे करावे लागते. 'बले धर्मः प्रतिवसति' म्हणतात त्याचा अर्थ हा आहे. भारताच्या राजमुद्रेत हे तत्त्व चित्रित झालेले दिसेल. तीत बुद्धाच्या धर्मचक्रावर हसरे सिंह दिसतील. धर्मचक्राचे प्रवर्तन झाल्याशिवाय जगात शांती निर्माण होणार नाही. पण ते फिरवण्यासाठी शक्तीची गरज असतेच असते. ते सिंह अशोकाच्या राजशक्तीची प्रतीके होत. हे सिंह रागीट, गुरगुरणारे सिंह नाहीत. यांच्याजवळ सिंहाची शक्ती आहे; पण त्यांच्या हास्यात त्यांची सर्वभूतहितेरतिः प्रतिबिंबित झालेली दिसेल. ती शक्ती हे धर्मचक्र फिरवीत आहे हा या राजमुद्रेचा अर्थ होय. अशोकाच्या कारकीर्दीत बुद्धाचा धर्म वाढला हे खरे आहे. पण समजा तो कलिंग विजय करणारा अशोक नसता तर? त्याने पाठवलेल्या प्रचारकांचे काय झाले असते? त्यांची शोकांतिका आणि moral man is an immoral society याची शोकांतिका यात काहीही फरक राहिला नसता. इत्यर्थ काय तर बुद्धाने सांगितलेल्या जगन्मांगल्याच्या नीतीचे चाकही अशोकाच्या हसऱ्या पण भीतिगर्भ शक्तीशिवाय फिरू शकत नाही. या शक्तीसाठीच समूहाचे समूहत्व वा समाजाचे समाजत्व टिकवून धरावे लागते. व्यक्तीला तडजोड करावी लागते ती त्यासाठी. भीष्माने तडजोड केली तीही याचसाठी

पण शेवटी परिणाम काय झाला? सगळे आटोकाट प्रयत्न केल्यानंतरही कुरुकुलाचे हित भीष्मांना साधता आले नाही. शारीरिकदृष्टचा अपत्यहीनतेचा शाप त्यांनी स्वतःहून स्वीकारला होता. जन्मभर काळजी केली ती दुसऱ्यांच्या अपत्यांची त्यांच्या सुखांची. याकरता जे जे करता येणे शक्य होते ते सारे त्यांनी केले. पण तिथेही त्यांना अपेशच आले. स्वतःची इच्छा नसतानाही युद्धाला उभे

अनुक्रमणिका

राहावे लागले. सर्वनाश समोर दिसू लागला, त्याच-क्षणी त्यांना जाणीव झाली असावी, की आपण खरोखर काहीच निर्माण करू शकलो नाही आणि हे वांझपणच शिखंडीच्या रूपाने त्यांच्यासमोर उभे ठाकताच त्यांनी शस्त्रसंन्यास घेतला. आणि शर-शय्या स्वीकारली. सामर्थ्यहीन नीतिपांडित्याचे काय होते याचे भीष्म हे जिवंत, जागते उदाहरण आहे. मराठीत एक म्हण आहे, 'कवडीची सत्ता आणि लाखाची मत्ता' सारखी असते. नीती भीष्माच्या बाजूने होती पण तिला कार्यप्रवण करण्याचा अधिकार मात्र त्यांना नव्हता. त्यांच्या जीवनाची शोकांतिका ही होय.

युधिष्ठिर हे असेच दुसरे नीतिमान पात्र. ते मात्र नीतिमान आहे आणि समर्थही आहे. वरवर महा-भारत वाचणाराला असे वाटते की, युधिष्ठिर योद्धा नाही. महाभारताची साक्ष ती नाही. इतरांवर बंधने नाहीत; त्यांच्यावर काही बंधने आहेत. युधि-ष्ठिराची उत्पत्ती यमापासून झाली हे त्याचे सर्वांत मोठे बंधन. रामायणाच्या उत्तरकांडात रावणाची एक विचित्र कथा आहे. स्वर्गातील सर्व देवांना जिकल्यानंतर त्या दशाननाने यमालाच युद्धाचे आव्हान दिले. परिणामतः दोघांची धुमश्चक्री जुंपली, वर्षे लोटली तरी युद्धही संपेना आणि कुणी माघारही घेईना. तेव्हा कुणीतरी यमाला प्रश्न केला अरे, हा तुला आवरत कसा नाही ? त्यावरील त्याचे उत्तर महत्त्वाचे आहे. तो म्हणाला– "त्याची घटका भरल्याशिवाय मी त्याला मारू शकत नाही." शेवटी यमाला रावणापुढे माघार घ्यावी लागली. युधिष्ठिराचेही तेच झाले असावे असे सहज मनाला चाटून जाते. असे जर नसेल, तर त्याच्या युधिष्ठिर या नावालाच अर्थ उरणार नाही. महाभारतात त्याचे पात्र मात्र योद्धा म्हणून प्रसिद्ध नाही. त्याची प्रसिद्धी आहे ते नीतीसाठी आणि तद्उद्भूत संयमा-साठी. हा संयमही अकारण आहे असे नाही. एक वेळ भीम त्याच्या अतिधार्मिकतेबद्दल दूषणे देऊ लागला आणि त्याने कौरवांवर तावडतोब हल्ला करण्यासाठी त्याची परवानगी मागितली, त्या वेळी धर्माने दिलेले उत्तर निव्वळ त्याच्या दूरदृष्टीचेच निदर्शक नाही तर ते त्याच्या संयमाचे कारणही आहे. तो म्हणतो– भूरिश्रवा, शल्य, वीर्यवान, जलसंध, भीष्म, द्रोण, कर्ण, अश्वत्थामा, इ. शी आपल्याला युद्ध करायचे आहे, हे सारे दिव्यास्त्रवेत्ते आहेत, कर्ण त्यांच्या बाजूला आहे. तुला कोणाचे साहाय्य आहे ? या मंडळींना मारल्याशिवाय तू दुर्योधनाला मारू शक-शील का ? युधिष्ठिराच्या उत्तराचा हा मथितार्थ. किंबहुना यात त्याच्या युद्धनीतीचा अर्क दिसेल. त्याच्या स्वतःच्याच तोंडचे वाक्य आहे– "सुमन्त्रिते सुविक्रान्ते सुकृते सुविचारिते। सिद्धन्त्यर्था महाबाहो दैवं चात्र प्रदक्षिणम् ॥" या साध्या वचनावरून युधिष्ठिराची सेनापती म्हणून काय योग्यता होती हे कळते. असंयमी सेनापती अपेशाला कारणीभूत ठरतो. युधिष्ठिराने संयम राखून अगोदर अर्जुना-कडून शस्त्रास्त्रसाधना करून घेतलेली दिसेल. हा झाला त्याच्या संयमाचा ऐहिक फायदा.

पण त्या संयमाला आणखी एक पैलू आहे. त्याचा संयम हे त्याच्या नीतिनिष्ठेचे अपत्य होय. पुन्हा हा संयम दुर्बलाचा संयम नाही, हा सबलाचा संयम आहे. त्याचे प्रदर्शन कुणाच्या विरुद्ध झाले आहे ? तर धार्तराष्ट्र कौरवांविरुद्ध. इथे धार्तराष्ट्र या विशेषणाला विशेष महत्त्व आहे. धृतराष्ट्र निव्वळ लोभीच नाही तर त्याच्या मनाला वैध वा अवैध याचा स्पर्शही झालेला दिसत नाही. राज्यसभेमध्ये सर्व मानवी मूल्यांचे विडंबन करणारा जुगार चालू असताना हा जन्मांध काय करीत होता ? 'पर्यपृच्छत्पुनः पुनः किं जितं किं जितमिति ?' आनंदाने विचारीत होता. काय जिंकले ? काय जिंकले ? या शब्दानेच या जन्मांधाची विवेकशून्यता सिद्ध होते. याच धृतराष्ट्राची मुले कौरव. महाभारतात त्यांचा उल्लेख 'आततायिनः' म्हणून केलेला दिसेल. शुक्र-नीतीत आततायी या शब्दाची व्याख्या दिलेली आहे 'अग्निदो, गरदश्चैव शस्त्रोन्मत्तो, धनापहः। क्षेत्र-दारहरश्चैतान् षड् विद्यादाततायिनः ॥" यापैकी सर्वच्या सर्व पापे कौरव आणि त्यांच्या मित्रपरि-वाराने केलेली आहेत. युधिष्ठिराने त्यांना कधीही जशास तसे उत्तर दिलेले नाही. त्याचा हा संयम त्याने स्वेच्छेने स्वीकारलेल्या धर्मबंधनातून निर्माण झालेला दिसेल. कौरवांकडील प्रमुख दुर्योधन, तो निदान कुणाच्या तरी सल्ल्याने चालत होता. किंबहुना त्याच्या पित्यानेच त्याला एक वेळा खडसावलेले दिसेल. "न त्वं करोषि कामेन कर्णः कारयिता तव।"

तू स्वतःच्या बुद्धीने काही करीत नाहीस. कर्ण सांगतो आणि तू नाचतोस. युधिष्ठिराला सल्ला देण्याची प्राज्ञा खुद्द कृष्णाचीही नव्हती. कारण युधिष्ठिर शाश्वत सत्याच्या बाजूने उभा होता. ते त्याला नुसते कळले होते असे नाही तर त्याला ते वळलेही होते. जुन्या संस्कृत साहित्यात ऋत आणि सत्य असे सत्याचे दोन पर्याय आहेत. सत्य हा शब्द अस् या धातूपासून सिद्ध करतात. अस् म्हणजे असणे जे होते आहे आणि असेल ते सत्य. ऋत 'ऋ' पासून सिद्ध होतो. हा धातू गतिवाचक आहे. अर्थात ऋतंचा अर्थ गतिमान सत्य असा होत असावा. कृष्ण त्या ऋताकडे लक्ष देत आहे. युधिष्ठिराचे सत्य कधीही सुटत नाही. याचा अर्थ त्याला ऋत कळत नाही असे नाही. पण त्याचबरोबर त्याला हेही कळते की, सत्याशिवाय समाजाची धारणाच होऊ शकत नाही. त्याचा त्याग तो कोणत्याही स्वार्थासाठी केव्हाही करायला तयार नाही. मग हे शाश्वत सत्य सांगते काय ? "ईश्वरः सर्वभूतानाम् हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति" हे ते महासत्य होय. त्या सत्याचा ज्याला प्रत्यय येतो तो आपोआप समदर्शी होतो. युधिष्ठिर तसा समदर्शी आहे. म्हणूनच त्याच्या नावाने पुण्यश्लोकांच्या गणतीत करंगळी पडते. महाभारतात त्याच्या या समदृष्टीच्या अनेक गोष्टी आहेत. त्या सर्वांचा उल्लेख येथे करायचे कारण नाही. फक्त महाप्रस्थानपर्वातील कुत्र्याचा उल्लेख केला तरी पुरे. युधिष्ठिराला मरण आले नाही. त्याला सदेह स्वर्गप्राप्ती झाली असे महाभारत सांगते. तिथे जावयाच्या अगोदर, इंद्र स्वतः त्यांना रथात बसवून वर न्यायला आला. त्याने युधिष्ठिराला रथात बसण्याची विनंती केली. मृत्यूच्या त्या थंड मार्गावर त्या शेवटच्या क्षणापर्यंत एका कुत्र्याने युधिष्ठिराची साथ दिली होती. रथात बसण्याअगोदर युधिष्ठिराने, इंद्राला कुत्र्यालाही त्या रथात घेण्याची विनंती केली. इंद्राने अर्थातच त्याला त्या कुत्र्याचा त्याग करायला सांगितले. त्यावर उत्तर म्हणून युधिष्ठिराचे महावाक्य प्रसिद्ध आहे—

"अनार्यमार्येण सहस्रनेत्र शक्यं
कर्तुं दुष्करमेतदार्य ।
मा मे श्रिया सङ्गमनं तयाऽस्तु
यस्याः कृते भक्तजनं त्यजेयम् ॥"

या घटनेवर भाष्याची गरज नाही. असा हा युधिष्ठिर बलहीन नाही. चार बलदंड भाऊ त्याच्या अर्ध्या वचनात आहेत. तो म्हणेल ते कारण आणि बांधील ते तोरण ही त्यांची निष्ठा आहे. बरे ही निष्ठा म्हणजे जुलमाचा रामरामही नाही. द्यूताच्या वेळी पांडवांपैकी एकही जर म्हणाला असता, की युधिष्ठिराने आम्हाला जिंकलेले नाही तर चार पांडव तरी मुक्त झाले असते. पण तसे कोणीही म्हणाला नाही. इतकेच नव्हे तर संतापी भीमानेही स्पष्टच सांगून टाकले "ईशो नः पुण्यतपसां प्राणानामपि चेश्वरः । मन्यते जितमात्मानं यद्येष विजिता वयम् ॥" अशा या बलवान युद्धात नेहमी स्थिर राहणाऱ्या युधिष्ठिराने, आततायी कौरवांविरुद्ध दाखवलेला हा संयम आहे. म्हणूनच कौरवांची कृत्ये अधिक क्रूर होऊन बसतात. आणि महाभारत नावाच्या गृहयुद्धाला नीतियुद्धाची दीप्ती प्राप्त होते. त्या युद्धातील युधिष्ठिर हे पात्र काढून टाका. मागे उरेल ते महाभारत म्हणजे फक्त दोन रानदांडग्या चुलत भावांच्या स्वार्थी लठ्ठालठ्ठीचा इतिहास ठरेल.

अशा तऱ्हेने भीष्म आणि युधिष्ठिर हे दोघेही नीतीचे मूर्तिमंत पुतळे होत. हे या दोघांतील साम्य. याच नीतीमुळे ते कधीही संभ्रमात पडत नाहीत. याचा अर्थ त्यांच्यापुढे प्रश्न उभे राहात नाहीत असे नाही. पण त्या प्रश्नांच्या उत्तराची दिशा दाखवणारे होकायंत्र त्यांच्याजवळ आहे. अनेक वेळा त्यांनी दाखवलेली दिशा धोक्याची असते याचीही जाणीव त्यांना आहे. पण त्यामुळे ते त्या दिशेला भीत नाहीत. कारण भीती इत्यादींत मानसिक विकारांचा पगडा त्यांच्या मनावर कायमचा राहू शकत नाही. नीती आणि मनोविकार या दोहोंतील संघर्षात या दोघांच्या बाबतीत नेहमी नीतीचा जय झालेला दिसेल. म्हणूनच सर्व जगाला ज्ञान सांगणारा श्रीकृष्ण या दोघांना मात्र ज्ञान सांगायच्या भानगडीत पडलेला दिसत नाही. याउलट, युधिष्ठिराला तर त्याने अनेक वेळा स्वार्थी व्यवहार शिकवलेला दिसेल. तो त्याला कधीही बळी पडलेला नाही. महाभारतीय युद्धातील शेवटचा प्रसंग, लपून बसलेला दुर्योधन तलावातून बाहेर आला आणि कोणालाही न विचारता युधिष्ठिराने त्याला आपल्या जन्मजात औदार्याला अनुसरून एक वचन देऊन टाकले—

पञ्चानां पाण्डवेयानां येन त्वं योद्धुमिच्छसि ।
तं हत्वा वै भवान् राजा हतो वा स्वर्गमाप्नुहि ॥

त्या वेळी कृष्णाने रागावून धर्माची जवळजवळ खरडच काढलेली आहे.

" कृच्छ्रप्राप्तेन च तथा हारयेद्राज्यमागतम् ।
पणित्वा चैकपाणेन रोचयेदेवमाहवम् ॥
नूनं न राज्यभागेषा पाण्डोः कुन्त्याश्च संततिः ।
अत्यन्तवनवासाय सृष्टा भैक्ष्याय वा पुनः ॥ "

"सर्व शत्रूंवर विजय संपादन करून मुख्य शत्रू अडचणीत सापडलेला असता स्वतः आपणच अकारण एक जुगारी डावाने आपत्ती ओढवून घेऊन राज्य गमावणारा तू एकटाच. मला तर असे दिसू लागले आहे की, पंडू आणि कुंतीच्या मुलांच्या नशिबी राज्य नाहीच. बहुतेक दैवाने त्यांना वनवास नाहीतर भीक मागण्यासाठीच उत्पन्न केले असावे." अर्थात युधिष्ठिरावर या श्रीकृष्णोक्तीचा काडीमात्रही परिणाम झाला नाही हे सांगणे न लगे.

त्याचाच दुसरा भाऊ अर्जुन. त्याची परी थोडी वेगळी आहे. तो भीमाइतका रागीटही नाही आणि युधिष्ठिराइतका शांतही नाही. त्याला नीती कळते पण तिचे राज्य नेहमीच त्याच्या मनोविकारांवर चालते असे नाही. नीती त्याला कर्तव्य दाखवते. त्याचे प्रेम त्याला त्या कर्तव्यापासून दूर लोटते. त्याला राग आल्यानंतर तो भीमासारखाच संतापतो. पण थोडीशी समजावणी होताच, त्याचा विवेक जागा होतो. असे हे दुहेरी व्यक्तित्व म्हणजेच हे तुमच्या आमच्यासारखे व्यक्तित्व आहे. त्याने कृष्णाला भगवद्गीतेत एक प्रश्न विचारला–

" अथ केन प्रयुक्तोऽयम् पापं चरति पुरुषः ।
अनिच्छन्नपि वार्ष्णेय बलादिव नियोजितः ॥ "

माणसाला त्याची इच्छा नसताना बळजबरीने कोण पाप करायला लावतो ? या प्रश्नाला कृष्णाने दिलेले उत्तर प्रसिद्ध आहे. "काम एषः क्रोध एषः" हे त्याने दिलेले उत्तर होय. या कामाचा व विवेकाचा झगडा अर्जुनाच्या मनात नेहमीच चाललेला दिसेल. अभिमन्यू मेला. त्यानंतर अर्जुनाने आपल्या भावांची काढलेली वरात या दृष्टीने वाचनीय आहे. 'तुमच्यासारख्या भ्याड लोकांच्यावर विश्वासून मी दुसरीकडे गेलो ही माझीच चूक. तुमची शस्त्रे व चिलखते ही फक्त भूषणांसाठीच आहेत, ती तुमच्याजवळ असूनही तुम्ही माझ्या मुलाचे रक्षण करू शकला नाहीत.' ज्या युधिष्ठिराचे नैतिक आधिपत्य त्याने जन्मभर स्वीकारले होते, त्या युधिष्ठिराचाही या वरातीत समावेश झालेला होता एवढे सांगितले म्हणजे रागाच्या भरात त्याचा तोल किती सुटत असे याचा प्रत्यय येईल. आपणा सर्वांचाही तोल असाच सुटतो. म्हणूनच जाणती माणसे आपल्याला काही उपदेश करू पाहतात. आपण तो नेहमी ऐकतोच असे नाही. त्यामुळे आपले नुकसानही होते. अर्जुनाचे वैशिष्टच एक, तो मनोविकारांच्या आधीन झाला तरी त्याचा विवेक संपूर्णपणे कधी झोपत नसतो, थोड्याशा आवाहनानेही तो जागा होतो. महाभारतातील सर्वच प्रसंगांची यादी इथे द्यावयाची गरज नाही. पण अशा प्रकारच्या प्रत्येक प्रसंगात त्याच्या या विवेकाच्या श्वाननिद्रेची ओळख आपल्याला पटेल. अर्जुन धनुर्धर होता. योद्धा होता. महारथी होता. अप्रतिरथ होता हे येथे सांगत बसायचे कारण नाही. महाभारत जागोजाग या सर्वांच्या साक्षी देते. पण त्याच्या या शौर्याला दीप्ती येते ती त्याच्या या विवेकामुळे. तो नेहमी ढळता ढळता पुन्हा आपला तोल सांभाळतो.

या विवेकाच्या अभावात अर्जुनाच्या बाकी साऱ्या गुणांचे काय होते हे पहावयाचे असेल, तर कर्णाकडे पाहावे. कर्ण अर्जुनाशी स्पर्धा करतो ती उगीच नाही. "महान् महत्स्वेव करोति विक्रमम्" मोठा मोठ्यांशीच स्पर्धा करतो. म्हणूनच महाभारतभर कर्णार्जुनाची परस्परस्पर्धा आहे. कुंतीने जन्मतः त्याचा त्याग केला हा त्याच्यावर अन्याय आहे असे आज आपल्याला वाटते. सूतपूत्र म्हणून त्याचा उपहास झाला हा त्याच्यावर झालेला दुसरा अन्याय हे आपले लाडके मत. समजा त्याच्यावर हे दोन्ही अन्याय झाले नसते आणि तो पांडवांचा कुलप्रमुख झाला असता तर युधिष्ठिराची जागा त्याने भरून काढली असती का ? या प्रश्नाचे उत्तर महाभारतातील कर्णाचा पात्र–परिपोष होकारार्थी देत नाही. युधिष्ठिराच्या नीतीच्या काट्याला रागद्वेषादी मनोविकारांचा पासंग नाही. कर्ण 'अहम्'चा विचार केल्याशिवाय एक वाक्यही कधी बोलत नाही. म्हणूनच तो तोल सोडून वागतो व बोलतो. राज्यसभेतील द्रौपदीच्या वस्त्रहरणाचा प्रसंग. ते

अनुक्रमणिका

पाप दुर्योधन आणि दुःशासनाचे आहे ही सर्वसाधारण समजूत आहे. पण ती खरी नाही. 'वासांसि अस्याः अपि उपाहर' (हिची वस्त्रे उतर) ही आज्ञा कर्णाने दुःशासनाला दिलेली आहे. इथे कसला विवेक आणि कसले काय ? आपण काय बोलत आहोत हे तरी त्याला कळले होते का ? आधी एक कुलस्त्री, त्यातून राज्यस्त्री, त्यावर कळस म्हणजे त्याने मान्य केलेल्या राजाची भावजय तिच्याबद्दल कर्ण ही निरर्गल आज्ञा देऊ शकतो, आणि यात आपण काही चुकत आहोत असे त्याला वाटत नाही, त्याउपर त्याची गर्वोक्ती आहेच. "धर्मविद् धर्मशास्त्राणां श्रवणे सततं रतिः" मी धर्मवेत्ता आहे, धर्मशास्त्र ऐकणे मला आवडते. खुद्द भीष्म किंवा युधिष्ठिरही इतक्या ताठ्याने असे काही बोलल्याचा उल्लेख मिळत नाही. कर्णाचा खाक्या अथपासून इतिपर्यंत हा असा आहे. त्याला संभ्रम नाही. कवचाचे दान असो, अर्जुनाचा द्वेष असो, द्रौपदीचे स्वयंवर असो, भीष्माचा अपमान असो, परशुरामाशी असत्य बोलण्याचा प्रसंग असो, प्रत्येक प्रसंगी तो वैधावैध सूक्तासूक्त विचार न करता वागलेला दिसेल. दर प्रश्नाला त्याचे उत्तर तत्काळ तयार आहे. त्याला त्यावर विचार करायची गरजच भासत नाही. सांगणे न लगे. जीवनातील प्रत्येक महाप्रश्नाची त्याला सुचलेली उत्तरे चूक आहेत. त्याचा विवेक फक्त दोन प्रसंगीच जागृत झाला आणि तो म्हणजे त्याची आणि कुंतीची भेट झाली तेव्हा. त्या वेळी त्याने तिला अर्जुन सोडून कोणत्याही पांडवाला न मारण्याचे वचन दिले. कृष्णानेदेखील त्याला तू कौंतेय आहेस हे सांगून, पांडवांकडे वळवण्याचा प्रयत्न केला होता. तेव्हा त्याला आठवण झाली ती राधा आणि अधिरथ या सूतदंपतीने दिल्या-घेतल्या प्रेमाची. त्याने त्यांच्याशी आपले इमान राखले. हे दोन प्रसंग सोडले तर कर्णात अविवेक अधिक दिसतो. उदात्तता दिसत नाही. अगदी शेवटचा प्रसंग त्याच्या मृत्यूचा. कर्ण अर्जुनासारखाच महान योद्धा होता. म्हणूनच एक प्रश्न. जन्मभर आपण ज्याचा द्वेष केला तो अर्जुन आपल्याशी लढतो आहे, दैवाने दान उलटे दिले, पृथ्वीने चाक गिळले. त्या वेळी कर्णाला अर्जुनाकडे थोडा वेळ थांब ही विनंती करायचे कारण होते का ? समजा भीष्मावर असा प्रसंग आला असता तर भीष्म अशी विनंती करीत आहेत अशी कल्पना तरी आपण करू शकतो का ? या विनंतीतच कर्णाचे सारे दोष प्रतिबिंबित झालेले दिसतील. त्याचा अहं त्याच्या नीतीपेक्षा बलवान आहे. म्हणूनच तो मोठा असूनही महापुरुष नाही.

एखादा युधिष्ठिर वा एखादा भीष्म सोडा पण एरवी कोणाचाही अहं संपूर्णपणे सुटत नाही. अर्जुनाचाही अहं सुटलेला नाही. त्या अहंचा आणि त्याच्या नीतीचा त्याच्या मनात नेहमी संघर्ष होतो. भगवद्गीतेतील पहिल्या अध्यायात तर तो अत्यंत तीव्र झालेला दिसेल. कुरुक्षेत्रावर तो पांडवांचा एक सेनापती म्हणून (जनरल, कमांडर इन चीफ नव्हे, कमांडर इन चीफ धृष्टद्युम्न होता.) उभा होता. त्याने समोर स्वतःच्या कुळातील माणसे युद्धासाठी उभी ठाकलेली पाहिली आणि लगेच त्याच्यातील अहं जागा झाला. त्याच्यातील सेनापती व त्याच्यातील नातू, चुलतभाऊ, शिष्य या दोन व्यक्तित्वांतल्या संघर्षाला सुरुवात झाली. आणि तो कृष्णाला म्हणाला––

"आचार्याः पितरः पुत्रास्तथैव च पितामहाः ।
मातुलाः श्वशुराः पौत्राः श्यालाः सम्बन्धिनस्तथा ॥
अहो बत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम् ।
यद् राज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥"

भलत्याच वेळी असा भलताच प्रश्न विचारणारा मनुष्य, आपल्या स्वार्थी आणि म्हणूनच मूर्ख प्रश्नाला नेहमी तत्त्वज्ञानाची डूब देत असतो. अर्जुनानेही कृष्णाला समाजातील कुलशास्त्र आणि त्यात अनुस्यूत असलेल्या स्त्रीच्या पवित्रतेवर एक व्याख्यान देऊन टाकले. कुलघातातून पुढे वर्णसंकर निर्माण होतो, वर्णसंकरामुळे जातिधर्म नष्ट होतो. या साऱ्याचे कारण काय ? कुलनाशानंतर 'प्रदुष्यन्ति कुलस्त्रियः' सगळाच आनंद दिसतो. वर्णसंकराची काळजी कुणाला ? तर अर्जुनाला. हा अर्जुन कोण ? तर स्वतः संकरोत्पन्न, त्याचा पिता प्रतिलोम संकरोत्पन्न आणि त्याचा प्रपिता ! तोदेखील संकरोत्पन्नच व कानीन. अशा माणसाला वर्णसंकराची धास्ती केव्हापासून वाटू लागली ? आणि वाटायचीच असती तर सर्वांनी युद्धारंभाचे शङ्खान् दध्मुः पृथक् पृथक् केल्यानंतर ? हा सारा प्रकार आपल्याला विचित्र वाटतो. हे तत्त्वज्ञान खोटे आहे. पण त्यात

अनुक्रमणिका

लपेटलेला संघर्ष मात्र खरा संघर्ष आहे. अर्जुनाचे पौत्रकर्तव्य आणि सेनानीकर्तव्य या दोन कर्तव्यांतील तो संघर्ष होय.

या कर्तव्यांच्या गाभ्याला हात घालण्यापूर्वी त्यावरील वर्णजातीच्या टरफलाचा विचार केलेला बरा. भगवद्गीतेत 'चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टम् गुणकर्म-विभागशः' असे एक भगवंताचेच वाक्य आहे. त्यावरून हिंदूंचा भगवानच समाजात उच्चनीच व्यवस्था करतो म्हणून आजचा हिंदूंचा या विषयातील मूर्खपणा हा त्याच्याच आज्ञेचा परिपाक आहे असे सांगितले जाते. आणि त्याच्या पुष्टयर्थ या मताचे लोक एक प्रतिप्रश्न विचारतात, हे जर भगवंताचे वाक्य असेल तर मग जगात दुसरीकडे वर्णव्यवस्था का नाही? वर्णव्यवस्थेवर अनेकांनी अनेकवार लिहिले आहे, त्यांनी लावलेले अन्वयार्थ जर खरे असतील तर मया हे सर्वनाम भगवंताने स्वतःबद्दल वापरले आहे असे दिसत नाही. 'श्रीभगवानुवाच'ला अपवाद असू शकत नाही. म्हणून या वर्णव्यवस्थेचा प्रत्यय जगात सगळीकडे आला पाहिजे. आपल्या सुदैवाने तसा तो येतो. प्राणी म्हणून आहार, निद्रा, भय, मैथुनादी विकार हे सर्व माणसांना असतात. या विकारांच्या शमनासाठी सर्वच माणसे जगभर सगळीकडेच आपआपल्या परीने आणि आपआपल्या शक्तीनुरूप प्रयत्न करतात. जी गोष्ट माणसांची तीच इतर प्राण्यांची. मग माणसाचा विशेष काय? 'रॅशनॅलिटी' हा तर्कशास्त्राप्रमाणे त्याचा विशेष होय. तिच्या वंशपरंपरेची सर्व साखळी इथे देण्यात अर्थ नाही. पण महत्वाकांक्षा ही या रॅशनॅलिटीचेच अपत्य असल्याचे सहज सिद्ध करता येईल. मग इथे प्रश्न उभा राहतो. माणसाला किती प्रकारच्या महत्त्वाकांक्षा असू शकतात? त्यांचे ऐहिक प्रकार तीनच. "To manipulate mind; To manipulate men; and To manipulate material. अमूर्ताची अधिसत्ता; माणसांवरची अधिसत्ता आणि वस्तुजातावरील अधिसत्ता. ज्यांना म्हणून यांपैकी कोणतीही महत्त्वाकांक्षा असते आणि जे तिची आपल्या श्रमांनी पूर्तता करतात, जगात सगळीकडेच ते त्रैवर्णिकात मोडतात. त्या देशात त्रैवर्णिक हा शब्दच अस्तित्वात नाही हा प्रतिवाद प्रस्तुतच्या विवेचनात बाष्फळ ठरेल. अमूर्तावर सत्ता गाजवणे म्हणजे विचारावर सत्ता गाजवणे; आदर्शांवर सत्ता गाजवणे आणि त्यांचे नियम बांधणे. माणसांवरची सत्ता म्हणजे समाजाचे शासन. शासन आले रे आले की राजसत्तेची संकल्पना उभी राहते. आणि राजाबरोबरच त्याच्या हाताखालील अधिकारी परंपरा डोळ्यांसमोर येते. जडावरील सत्तेशिवाय कारखाने वा उद्योगधंदे उभे राहात नाहीत, व्यापार संभवत नाही आणि संपत्ती या संकल्पनेचे अस्तित्वच नाहीसे होते. या तीन प्रकारच्या महत्त्वाकांक्षा असलेल्या माणसांची गणना, भारतीय संस्कृतीने त्रैवर्णिक केलेली दिसेल. (चौथ्या एक महत्त्वाकांक्षेचा उल्लेख इथेच केलेला बरा– Conquest of space and time. महाभारतात फक्त युधिष्ठिरानेच अवकाश आणि काळ या दोहोंवर मात केलेली दिसते. फक्त तोच एकटा सदेह स्वर्गाला जातो. बाकीचे, खुद्द भगवान श्रीकृष्ण धरून सारे मरतात.) तरीही माणसांचा एक वर्ग उरतो. त्या वर्गातील माणसे फक्त जन्मतात, जगतात, वाढतात आणि मरतात. शारीरिक पातळीच्या वर ती कधी जगायचा प्रयत्नही करीत नाहीत. किंबहुना जीवनात तसे काही करावयाचे असते याचेही भान त्यांना नसते, कारण त्यांना महत्त्वाकांक्षाच नसतात. जगात सगळीकडेच माणसांचा एक वर्ग असा असतो. भारतीय पद्धतीप्रमाणे त्यांची गणना चतुर्थ वर्णात होते. गीतेतील 'चातुर्वर्ण्यम् मया सृष्टम्' या वाक्याचा अर्थ लावत असताना हे वर्गीकरण विसरून चालणार नाही. जगात कुठेही जा, तुम्हाला या अर्थाने हे चारही वर्ण तिथल्या समाजात पहायला मिळतील. सर्व साम्यांचे नंदनवन म्हणजे रशिया. तोही या चातुर्वर्ण्यापासून मुक्त नाही. Sakharov manipulates the mind; Gorbachev dominates men; Industry commisars handle material. या तीन वर्गाचे लोक सोडून, रशियात अनंत कॉम्रेड्स मिळतील ज्यांची जीवनाकडून फारशी मागणीच नाही. पोट भरायला राय ब्रेड आणि व्होडका आणि वंशवृद्धीसाठी घर-दार (दार = बायको) एवढे मिळाले की ते खूष असतात. रशियाचे उदा. मुद्दाम दिले; कारण तिथे सर्ववर्ग-विसर्जनाचा महान प्रयत्न गेली अडुसष्ट वर्षे चालू आहे. पण वर उल्लेखिलेल्या वर्गांचे विसर्जन त्यांच्या

आवाक्यातले नाही. कारण ते निसर्गनिर्मित आहे. अगदी रशियातले कारकून, मजूरसुद्धा आपल्याकडील त्या लोकांप्रमाणेच काही नाणी अधिक मिळवायचा प्रयत्न करतात, पण ती त्यांच्या दैनिक गरजा भागवण्यासाठी. ते त्या नाण्यांचा विचार रॉक फेलर, अंबानी आणि स्वराज पॉलच्या परिमाणात करू शकत नाहीत. कारण कारकुन, मजूरांना त्यांनी मिळवलेल्या नाण्यांत फक्त आपल्या ऐहिक गरजा दिसत असतात. याउलट, रॉक फेलर, पॉल इत्यादींना त्यांनी मिळवलेल्या नाण्यांत, दैनिक गरजांपलीकडेच फार काही दिला असते. म्हणून मटीरिअलची मालकी ही त्यांच्या जीवनाची महत्वाकांक्षा ठरते. याउलट, कारकून, मजूरांच्या बाबतीत तिला फक्त जीवनाचे साधन एवढेच स्थान मिळते. अगदी प्रगत अमेरिका, रशियापासून ते थेट परागत युगांडापर्यंत सर्वत्र एक वर्ग असा असतोच असतो. हाच चातुर्वर्ण्यातला चतुर्थ वर्ग.

अर्जुनाला अभिप्रेत असलेले वर्णसंकरातील चातुर्वर्ण्य ते हे. त्याला भीती आहे की युद्धानंतर हे चातुर्वर्ण्य नष्ट होईल. स्वतः त्याच्यासमोर या चातुर्वर्ण्यातल्या तुटत असणाऱ्या मर्यादा त्याला दिसतच होत्या. तसे नसते तर द्रोणाचार्य, कृपाचार्य आणि अश्वत्थामा या मंडळींच्या हातात धनुष्ये नसती. ब्राह्मणाच्या हातात शस्त्र हे नेहमी महान उत्पाताला कारण झालेले दिसेल. खुद्द महाभारतातलेच परशुरामाचे उदाहरण. त्याच्या हातात शस्त्र आल्यानंतर त्याने काय करायचे सोडले ? स्त्रीहत्या (रेणुका), मातृहत्या आणि वंशहत्या ही सारी पापे त्याच्या हातून घडलेली दिसतील. १) बरे, या सर्वांचा शेवट काय ? तर ज्या क्षत्रियांचा एकवीस वेळा निःपात केला त्यांच्याच एका वंशजाकडून शिवधनुर्भंगाचा मानभंग आणि परिणामी स्वतःचा तपोनाश व अपरान्तातील (कोकणातील) हद्दपारी. द्रोणाचार्य, महाभारतात संकुलयुद्ध त्यांनी सुरू केले. २) स्वतः ब्रह्मास्त्र वापरले आणि ते भयंकर संहार साधने जे अशिष्याला देऊ नये ते पुत्रमोहाने अश्वत्थाम्याला दिले. यापलीकडे ब्राह्मण्याचा अधःपात असू शकतो का ? ज्याच्या हातात शस्त्र असते तो शस्त्राबरोबर शस्त्राचाराचाही स्वामी असावा लागतो. द्रोणाने शस्त्राचारावर स्वामित्व मिळवलेले दिसत नाही. शस्त्राचा उपयोग करता येणे वेगळे आणि तो केव्हा करायचा हे कळणे वेगळे. शस्त्रविद्या येणे वेगळे आणि तिच्या परिणामांचा विचार करून ती कुणाला देणे वा शिकविणे हे वेगळे. आचार्य द्रोण आणि त्यांचा मुलगा या अर्थाने शस्त्राचाराचे स्वामी नाहीत. द्रोणामध्ये अर्जुनाला वर्णसंकराचा वर्तमान दिसत आहे. युद्धानंतर त्याला, त्याच्याच भविष्याची धास्ती वाटते. भीष्म हे क्षत्रिय त्यांना विचाराच्या मर्यादा कळायला हव्या होत्या. त्यांना त्या कदाचित कळल्या असतीलही पण वळलेल्या मात्र दिसत नाहीत. म्हणूनच ते तर क्षत्रिय धर्माप्रमाणे वागते तर त्यांना ज्या गोष्टी तावडतोब निकालात काढता आल्या असत्या त्या त्यांना काढता आलेल्या नाहीत. हा क्षत्रिय जवळ जवळ ब्राह्मण झालेला दिसेल. त्यांनी राज्य सोडले असले तरी ते कुलप्रमुख होते. नुसते नामधारी नव्हे तर कर्ते कुलप्रमुख होते. त्यांना राजदंडही कळत होता नी धर्मदंडही कळत होता. कळले नाही फक्त एकच की यांपैकी कोणत्याही दंडाची दहशत निमाली की त्या दंडाचे फक्त दांडके होते. मग त्याला कोणीही भीक घालीत नाही. भीष्मांना कळलेल्या धर्मदंड, राजदंडांची दहशत लोपली आहे. अशी ही दहशत लोपणे हेच मुळी क्षात्रधर्मात बसत नाही. भीष्माचे एकंदर चरित्र आणि चारित्र्य पाहता तो कर्तव्याने क्षत्रिय पण वृत्तीने ब्राह्मण झालेले दिसतील. हाही वर्णसंकरच. गीता, ब्राह्मण व क्षत्रिय यांची कर्तव्ये आणि गुणधर्म सांगते–

" शमो दमस्तपः शौचं क्षान्तिरार्जवमेव च ।
ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ।।
शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम् ।
दानमीश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम् ।। "

उपर्युक्त व्याख्येप्रमाणे द्रोणाचार्य ब्राह्मण ठरत नाहीत आणि भीष्माचार्यांचे क्षत्रियत्व लोपते. बरे, या वर्णलोपामुळे जगाचे काही कल्याण झाले का ? कुळाचे कल्याण साधले का ? दोन्ही प्रश्नांची उत्तरे नकारी आहेत. बरे, त्यांचे स्वतःचे तरी काही हित झाले का ? या प्रश्नाच्या नावेही नकारच. द्रोणाचार्याने हूल ऐकली ' अश्वत्थामा हतः ' झाले, ब्राह्मणाचा पुत्रशोक इतका अनावर झाला, की त्यांनी शस्त्रे टाकली. आणि त्या निःशस्त्र स्थितीत धृष्टद्युम्नाने त्यांचे मुंडके

उडविले. युद्धात क्षत्रिय असा वागला असता का ? खुद्द कर्णाचेच उदाहरण आहे. अभिमन्यूच्या वधानंतर कर्णाला आह्वान देऊन अर्जुनाने त्याच्या मुलाला ठार मारले ! कर्णाला पुत्रशोक झाला नसेल काय ? का त्याच्याजवळ पितृहृदय नव्हते ? पण त्याने द्रोणासारखे हातपाय गाळल्याचा उल्लेख नाही. कारण युद्ध काय असते हे त्याला माहीत आहे. त्यातील आचारधर्म त्याच्या अंगात भिनला होता. द्रोणांना युद्ध माहीत आहे पण तेथील आचार त्यांचा स्वभाव झालेला नाही. स्वभावात हा बदल होणे ही, साधनेची कमाई असते. जन्मभर साधना केल्याशिवाय ती सिद्ध होत नाही. भीष्माचा प्रकार उलटा, " आततायिनमायान्तम् हन्यादेवाविचारयन् " हा दण्डक भीष्मांना माहीत आहे. कौरव आततायी आहेत हे त्यांना माहीत होते. तरीसुद्धा भीष्म त्यांचा निग्रह करू शकले नाहीत. का ? त्यांच्यातील क्षत्रियत्वावर त्यांच्यातील ब्राह्मण्याने मात केलेली दिसेल. त्यांचे मरणही त्यांच्यातील ब्राह्मण्याच्या उद्रेकामुळेच आलेले दिसते.

जन्मभर ज्या गोष्टीची साधना केलेली नाही ती कामे माणसे स्वेच्छेने करू लागली किंवा परिस्थितीने त्यांना करावी लागली तर नेहमी समाजाचे नुकसान होते. या ठिकाणी जन्मजात गुणसंपदेचा प्रश्न नाही. ती निसर्गाकडून येते किंवा येत नाही. पण तिचा उपयोग कसा करावयाचा ते ठरवावे लागते. माणसाच्या नैसर्गिक प्रकृती ते ठरवतात. यातूनच त्याच्या महत्वाकांक्षा निर्माण होतात. आणि त्या सिद्ध करण्यासाठी त्याला साधना करावी लागते. या तिन्ही महत्त्वाकांक्षा सिद्ध केलेल्या व्यक्ती समाजाच्या सर्वांगीण धारणेसाठी आवश्यक असतात. त्यांपैकी एकीचा अभाव वा एकीचा दुसऱ्या क्षेत्रात केलेला प्रयोग सर्व समाजाला भोवतो.

अशा या वर्णसंकराबद्दल बोलता बोलता मधेच अर्जुनाला जातिधर्म आणि कुलधर्म आठवतात. कुलधर्म त्या काळी होते आणि आजही आहेत. काही बदललेच असेल तर कुलाच्या संकल्पनेत बदल झाला आहे. पूर्वी कुलाच्या मर्यादा अधिक विस्तृत होत्या. त्यात नुसत्याच सगोत्रांचा समावेश होत असे असे नाही या अर्थाने 'कुल' ही संकल्पना त्या काळी विस्तृत होती. आज ती थोडी संकुचित झाली आहे. आता आपण फक्त पितृकुलालाच कुल मानतो. एके काळी मातृकुल, पितृकुल दोन्ही मिळून माणसाचे कुल तयार होत असे. म्हणूनच लग्न ठरवीत असताना पुढे, आईकडून सात पिढ्यांतील मुलगी लग्नाला वर्ज्य ठरली. जाति ही कल्पना अर्जुनाला कशी स्फुरली हे.मात्र कळत नाही. आजच्या अर्थाने त्या काळी जाती अस्तित्वात नव्हत्या. तशा जर त्या असत्या तर भीमाचे नि हिडिंबेचे लग्न कसे झाले असते ? अर्जुन-उलूपी विवाह कसा झाला असता ? अर्ध कोळ्याकडून कौरव-पांडवांची उत्पत्तीच कशी झाली असती ? हे सारे प्रश्न फक्त एकच उत्तर देतात की त्या काळी जाति या शब्दाचा अर्थ वेगळा होता. आज ज्या अर्थाने आपण जात्यंध शब्द वापरतो त्या अर्थानेच अर्जुनाने जाति हा शब्द वापरला असावा. जात्यांध (जात्या अन्धः – जन्माने आंधळा) जातिधर्म– जन्मापासून आलेला धर्म म्हणजेच स्वभावधर्म. माणसाच्या महत्त्वाकांक्षा हा स्वभावधर्म ठरवतो. अर्जुनाच्या " उत्स्याद्यन्ते जातिधर्माः कुलधर्माश्च शाश्वताः " याचा अर्थ हा आहे. तसा जर तो नसेल तर मग अर्जुनालाच विचारावे लागेल कुरुक्षेत्रावर जमलेल्या अठरा अक्षौहिणींपैकी (आजच्या दृष्टीने) जातीने खरा क्षत्रिय कोण आहे ? परशुरामाने एकवीस वेळा पृथ्वी निःक्षत्रिय केली होती मग हे क्षत्रिय कुठून आले ? इतरांचे सोडा मग प्रभू रामचंद्र तरी खरे ऐक्ष्वाकू क्षत्रिय कसे ठरतात ? ही जर सगळी नियोगज प्रजा होती तर मग आजच्या अर्थाने त्यांची जात कोणती ? असो.

जगात प्रत्येक युद्धानंतर सगळीकडे अशीच परिस्थिती निर्माण झालेली दिसेल. ज्या क्षेत्रात माणसाची साधना नाही त्यांना इतर क्षेत्रांत कामे करावी लागतात. परिणाम असा होतो की, कोणतेही काम धड होत नाही. अतएव अगतिक होऊन समाजाला काही नवी व्यवस्था करावी लागते. जगातील कोणत्याही युद्धाचा इतिहास पहा, त्यानंतर जीवनपद्धती बदललेल्या दिसतील. पद्धती बदलली की, मूल्ये बदलणे अनिवार्य असते. म्हणूनच प्रत्येक युद्धानंतर माणसाची जीवनमूल्येही बदलतात.

अनुक्रमणिका

मराठीत बदलतात हा शब्द वापरला पण कार्ल फॉं व्लॉज् विप्त् 'Tranco valuation of values' होते असे सांगतो. कदाचित याच अर्थाने गीतेच्या प्रारंभी धृतराष्ट्राने संजयाला प्रश्न विचारीत असताना कुरुक्षेत्राचा उल्लेख 'धर्मक्षेत्र कुरुक्षेत्रे' असा केला आहे. यातील धर्मक्षेत्रे हा शब्द विशेषण आहे की विशेष नाम आहे? विशेष नामाच्या या अनुबंधात महाभारतात एक कथा आहे. त्या कथेप्रमाणे कुरुक्षेत्र हे धर्मक्षेत्र ठरते. या ग्रंथात पुष्कळसा भाग प्रक्षिप्त आहे त्यातीलच ही एक कथा असावी. म्हणूनच महाभारतातील एक 'अपोक्रिका' म्हणून तिच्याकडे दुर्लक्ष केलेले बरे. धृतराष्ट्र जन्मान्ध होता, स्वार्थान्ध होता; पण प्रज्ञान्ध नव्हता. त्याला पक्के माहीत होते, या क्षेत्रावर राज्यसंस्था बदलणार आहे. आणि राज्यसंस्था बदलली की काळ बदलतो, ('राजा कालस्य कारणम्'), काळ बदलताच जीवनपद्धती बदलते. आणि ती तशी बदलली की जीवनमूल्येही बदलतात या अर्थाने प्रत्येक युद्धक्षेत्र आणि म्हणूनच कुरुक्षेत्र उद्याच्या जीवनाची मूल्ये ठरवणार आहे. या अर्थानेच त्याने कुरुक्षेत्राला 'धर्मक्षेत्र' हे विशेषण जोडले असावे. या अनुबंधात युरोप अमेरिकेत ५५ च्या सुमाराला जन्माला आलेली Dei abscondis (good has adsconded) ची थिऑलजी लक्षात घेतली तरी पुरे. तिचा संबंध नीतीशी आहे. हार्वेकॉक्स, टी. ई. टी. राविन्सन हे तिचे प्रमुख आचार्य ('Seant wur Lity' 'Honest to God') अशा धर्मक्षेत्रावर नेहमी धर्म-अधर्मांचाच संघर्ष उभा राहतो असे नाही. कधी कधी तो धर्मा-धर्माचाही संघर्ष असू शकतो. निदान अर्जुनापुढचा संघर्ष हा धर्मा-धर्मातलांच संघर्ष आहे.



अनुक्रमणिका





अक्षरवेध

अनीह : पु. शि. रेगे, मौज प्रकाशन, मुंबई; १९८४; पृ. १८२; किंमत ४५ रुपये.
भटके पक्षी : मंगेश पाडगावकर, मौज प्रकाशन, मुंबई; १९८४; पृ. ९०; किंमत २५ रुपये.

'अनीह' हा पु. शि. रेग्यांच्या निधनानंतर तब्बल सहा वर्षांनी प्रकाशित झालेला काव्यसंग्रह आहे. पु. शि. रेगे १७ फेब्रुवारी १९७८ रोजी निधन पावले. त्या आधीच्या सहा वर्षांतील, १९७२ ते ७८ या कालावधीतील कविता 'अनीह' मध्ये समाविष्ट करण्यात आल्या आहेत. म्हणजेच संग्रहरूपात प्रकाशित झालेल्या पु. शि. रेग्यांच्या या शेवटच्या कविता आहेत.

आजवरच्या मराठी नवकवितेत पु. शि. रेगे यांचे एक वेगळे, स्वतंत्र स्थान निर्माण झाले आहे. चाळीस-पंचेचाळीस वर्षांच्या काव्यवाटचालीतील त्यांची कविता सर्वस्वी आणि पूर्णपणे 'त्यांची' आहे व म्हणूनच या एककेन्द्री, आत्मलक्ष्यी व प्रयोगशील कवितेने मराठी कवितेत आपली वेगळी धारा निर्माण केली, रेगे–शैली घडवली.

रेग्यांच्या कवितेतील एककेन्द्री अनुभवविश्वाचे वर्णन माधव आचवलांनी, 'त्यांच्या अनुभवाचा स्थायी भाव रतिक्रीडा हा आहे, आणि या रतिक्रीडेचं लक्ष्य स्त्रीशरीर हे आहे' अशा शब्दांत केले आहे. रेग्यांच्या कवितेवर विपुल लिहिले गेले आहे. डॉ. गंगाधर पाटील यांनी 'सहृद्‌गाथा'च्या प्रस्तावनेत पु. शि. रेग्यांच्या या एककेन्द्री अनुभवविश्वाचे तळ गाठणारे सखोल विवेचन केले आहे व त्यांच्या कवितेतील स्त्रीप्रतिमेला वेगळा अर्थ मिळवून दिला आहे.

प्रथमपासूनच रेग्यांच्या कवितेतील अनुभवविश्व स्त्री आणि निसर्ग यांच्या संश्लेषणातून साकारलेले आहे. मानवी जीवनातील सृजनशक्ती ही त्यांच्या अनुभवविश्वाच्या केन्द्रस्थानी आहे. 'अनीह' हा संग्रह त्याच परंपरेतील असला तरी त्याच मळवाटे-वरचा नाही. 'अनीह'मधील कवितांचा आस्वाद घेताना पहिल्यांदा जाणवते ते हे की, रेगे आपले नेहमीचे एककेन्द्री अनुभवविश्व फोडून आणखी पुढे गेले आहेत. स्त्री आणि निसर्ग या अभिव्यक्तीच्या दोन पेडांची गुंफण कायम असली तरी काही बहुपिंडी कविताही या संग्रहात आहेत आणि हेच या संग्रहाचे वैशिष्टय आहे. रेग्यांच्या अखेरच्या काळातील या कवितांमधून दिसते ते हेच की रेगे आपल्या अनुभवविश्वाच्या आजवर न जाणवलेल्या वेगळ्या दिशा शोधत होते. आपल्या काव्यप्रकृतीची बाह्य रेषाकृती कायम ठेवून आतले रंग अधिकाधिक गहिरे करीत होते.

मानवाच्या ज्या सृजनशक्तीला रेग्यांनी आपल्या काव्याचा जवळजवळ एकमेव विषय केला, तिला स्त्रीच्या रूपाने मूर्त स्वरूप प्राप्त झाले आहे. ही सृजनशक्ती त्यांना स्त्रीच्या ठिकाणी उत्कट व आकर्षक स्वरूपात जशी दिसते तशीच मूलभूत व गूढ स्वरूपात दिसते. स्त्री-पुरुषांमधील मूलभूत ओढ, आकर्षणातून त्यांना या सृजनशक्तीचा साक्षात्कार होतो. स्त्री-पुरुषांमधील शारीरिक आकर्षणाला, कामभावाला रेग्यांच्या कवितेत विशेष स्थान आहे. 'लंपट ओले वस्त्र होऊनी' त्यांचे कविमन प्रियेच्या तनुस्पर्शात घोटाळताना दिसते. कामविश्वाच्या असंख्य सूक्ष्म छटांचा आविष्कार रेग्यांच्या कवितेने केला आहे. स्त्रीच्या अंगसौंदर्याचा अनुभव घेताना रेग्यांची संवेदनशीलता तिच्या शारीररूपावर केंद्रित झालेली दिसते. 'अनीह'मध्ये मात्र अशी कविता संख्येने कमी आहे. स्त्रीला, प्रेयसीला उद्देशून लिहिलेल्या कवितांमधून मानसिक आकर्षणाला, प्रेमभावाला इथे अधिक महत्त्व मिळाले आहे. 'अनीह' मधील अनेक कविता या 'तिच्यामुळे' आणि 'तिच्यासाठी' असल्या तरी स्त्रीच्या रूपविभ्रमांची आणि अंगसौंदर्याची लोभस, मांसल चित्रे गुंफणे हा रेग्यांचा स्थायीभाव त्यातून गळून पडलेला दिसतो.

स्त्री-पुरुष संबंधांमधील शारीर उत्कटचित्रे रेखाटणे हे या कवितांचे उद्दिष्ट नाही तर प्रणयानुभवाच्या वेगवेगळ्या छटा व्यक्त करणारी कितीतरी विरोध-चित्रे या कवितांमधून विखुरलेली आपल्याला दिसतात. प्रत्यक्ष रतिक्रीडेचे वर्णन करणारी 'साष्टांग' ही एकच कविता संग्रहात आहे, परंतु तिच्यातील योगिनी ही कुमारिकेचे, आदिमातेचे प्रतीक होऊन येते आणि मग सबंध कवितेलाच आध्यात्मिकतेचे परिमाण मिळते.

'अनीह'मधील कविता वाचताना सर्वप्रथम जाणवते ते हेच की, व्यक्तिगत उत्कट अनुभव हे या कवितेतील आशयाचे केंद्र आहे. प्रेमातील विविध भाववृत्तींशी उत्कटतेने समरस होण्याची रेग्यांची काव्यवृत्ती या कवितांमधूनही दिसते. 'रासान्तरिता', 'हटवादी मन', 'दिनभर भिजणारी', 'नाव', 'आराधन', 'परदेशी', 'ओठांतच', 'मी कशी दिसते ?' इ. कविता या दृष्टीने विशेष उल्लेखनीय आहेत. या कविता रेग्यांना अभिप्रेत असलेल्या 'ती'च्या भावविभ्रमाची रूपे, तिच्या भाववृत्तीची उत्कटता आणि अंतर्मुखता, दाहकता आणि सौम्यता, नाजुकपणा आणि धसमुसळेपणा, प्रसन्नता आणि औदासिन्य यांचा प्रत्यय आणून देतात. 'न्हालें, न्हालें पूर्ण उभी । नसता पाणी कुठेंचही'ची प्रेमानुभवातील तृप्त भावावस्था कधी ती अनुभवते तर कधी अंतरीची अतृप्तता ती पुढील शब्दांत व्यक्त करते :

चार दिवसांपूर्वी
मी अगदी पूर्ण सुखी होतें
तूं आलास
आणि सगळेच हरवून गेलें.
आणि तरीहि
आंतून कुणी घोकतेच आहे :
हेंच, हेंच हवं ;
होते हवें
पहिल्यापासून
केव्हांचेच,
पूर्वी,
नंतर
निरंतर
–त्याच्याहि पलीकडे. (पृ. २२)

'महिषासुर' कवितेत रेग्यांनी स्त्रीदेहधारी चैतन्यमयी सृजनशक्तीचे, मानवी जीवनातील पूर्णतेचे वर्णन केले आहे. तिच्याविषयी ते म्हणतात :

केवळ तूं
तूंच एकटी
–आलीस,
मर्दिनी,
पूर्णांक धनुष्यच झालेली,
सिंहोत्तरा
अच्छिन्न वरदायिनी
–माझ्या मनांतल्या
कळंबाचाच
एक समग्र गेंद होऊन. (पृ. ७८)

सृजनशक्तीचे हे जे चैतन्यमय दर्शन त्यांना होते तेही स्त्रीदेहातून. त्यामुळे रेग्यांच्या कवितेतील स्त्री ही फक्त प्रेयसी होऊन भेटत नाही तर ती विश्वातल्या एका गूढ मूलभूत शक्तीचे मूर्त स्वरूप होऊन येते. 'निर्मोही' या कवितेतही स्त्रीचे हेच आदिमातेचे रूप आपल्याला दिसते.

'अनीह'मधील काही कविता म्हणजे अनेक संदर्भ असलेल्या उत्कट अनुभूतीच्या एकसंध आणि एकजीव प्रतिमाकृती आहेत. विलक्षण संवेदनाग्राही चित्रे या कविता रेखाटतात. 'द्वारिकेत राधिका' कवितेतील राधिकेच्या प्रतिमेत अनुभूतीचा आत्मनिष्ठ संदर्भ आहे. द्वारिकेत राधिका कधी पोचलीच नाही. परंतु आदीपूरच्या श्रीकृष्ण मंदिरातील गुलाल व पांढरा अबीर अंगावर झेलताना कवीला त्याच्या रूपानेच ती पोचली असा भास झाला आणि त्यातून राधिकेची प्रतिमा साकार झाली. 'शार्लट की ...' कवितेतील शार्लटच्या प्रतिमेतही असाच अनुभूतीचा आत्मनिष्ठ संदर्भ आहे. 'हिरन' ही या प्रकारची आणखी एक प्रतिमारूप कविता. सगळा अनुभवच प्रतिमेत केन्द्रित करणारी. प्रतिमेतच सामावलेला अनुभव प्रतिमेला कशी विलक्षण अर्थपूर्णता मिळवून देतो याचे 'अनीह' कवितेतील स्त्रीप्रतिमा हे उत्तम उदाहरण आहे.

साऱ्या असोशींच्या पलीकडची,
स्वतःच एक सोस,
एक क्षेत्र,





सुढाळ नक्षत्र
होऊन राहिलेली. (पृ. ४)

अशी ही स्त्रीप्रतिमा आहे. या कवितेतील गंध आणि दृश्य संवेदनांनी रेखलेले स्त्रीप्रतिमाचित्र म्हणजे एका विलक्षण अनुभूतीचा उत्कट आविष्कार आहे.

'गाणे' हीही प्रतिमानिष्ठ कविता आहे. कलावंत प्रत्यक्ष जीवन जगत असताना जीवनाचे एक कलापूर्ण गाणे गात असतो. त्यातून त्याला आपले जगणे व गाणे एकरूप झालेले दिसते. मग 'गाण्या'च्या प्रतिमेतच कवीला 'वारा', 'मी' च्या प्रतिमा दिसू लागतात.

'तुडुंब माठ' मधील 'माठा' ची प्रतिमा ही दृश्य माध्यमातून व्यापकतेत विलय पावणारी प्रतिमा आहे.

कसनुशी पहाट
आन् नईचा घाट
नईचा घाट
एक डोईवर माठ
डोईवर माठ
बाई रिकामा माठ
रिकामा माठ
तिचा हळदुवा थाट
हळदुवा थाट
तिची गोरी गोरी पाठ (पृ. १६०)

अशा एका मागोमाग एक लयबद्ध ओळी वाचत गेल्यावर ते ते दृश्य तर डोळ्यांपुढे उभे राहतेच परंतु त्यात घडणारी बारीक सारीक हालचाल, सूक्ष्म आंदोलनंही डोळ्यांपुढे साकार होतात. सबंध कवितेला लोकगीताचा सुंदर घाट व लय लाभली आहे.

स्त्रीनंतर रेग्यांच्या काव्यात निसर्गाला स्थान आहे. 'शाळुंकी धरित्री', 'वाऱ्याचे पान', 'वेळूंचे बन,' 'थरथरती शेवंती', 'डोंगरांची दमछाक शर्यत', 'चंद्र-सूर्यांचा जोहार', 'आकाशाचा फुल्लारलेला गेंद,' 'जमुनेचे तिर', 'आठवणीतला पाऊस', 'नादावलेले पक्षी', 'मातट, मऊ शेंदरी लाटा', 'रानाची अनाहूत महिरप', 'आकाशाला जिल्हई पानांची,' 'एकटा चाफा', 'दर्याची गाज', 'उजाड माळ', 'सूर्याचा कोंभ', 'बन केळींचे', 'खाडीजवळची पुळणी,' 'उनाड पाकोळ्या,' 'ऊनभटक झाडे', 'आळसावलेले दगड' अशी असंख्य निसर्गचित्रे त्यांच्या कवितेत आपल्याला दिसतात. 'विसावा' कवितेत तर निसर्ग आणि मानव ह्यांच्यातील भेद लोपून दोन्ही एकरूप झाले आहेत. 'पेट' या कवितेतही असाच अभिन्नतेचा अनुभव आपल्याला येतो.

रात्रीच्या किर्र पहाऱ्यांत
एक मूक रडूं
पोटाच्या झोळण्यात
पानांच्या वर पांघरुणांत
लपेटलेला बोल
काळजाच्या घळींत
उन्हाचें न्हाण आटवीत
पेटलेल्या मांड्या,
पेटलेलें रान.

अशा ओळींमधून निसर्गाशी एकजीव झालेल्या दु:खाचा गाढ अनुभव येतो.

निसर्ग हे सृजनशक्तीचे आणि कामभावाचे, शृंगाराचे एक मूर्तरूप झाल्यामुळे निसर्गाचा कसा वेगळाच प्रत्यय येतो हे 'कदंब', 'केळ' या कवितांमधून कळते. निसर्गाचे झगमगते व्यक्तिमत्त्व रेग्यांच्या कवितेत आढळत नाही. तो रौद्र, भीषण, अंगावर कोसळणाराही नाही. तो शांत, हळुवार स्पर्श करणारा आहे. कधी कातरतेचा अनुभव देणारा आहे. 'बनवारी', 'आश्वास', 'कविता', 'पेट', 'फुले वेचताना', 'पाणी', 'गाणें', 'केळ', 'फूल', 'दर्शन', या कविता म्हणजे उत्कट, रेखीव, अर्थपूर्ण दृश्यप्रतिमा आहेत. त्या सर्वांतून निसर्गरूप झालेल्या कवीच्या संवेदनशील मनाचा गाढ प्रत्यय येत राहतो.

स्त्री आणि निसर्ग ह्यांच्या पलीकडचा अनुभव व्यक्त करणाऱ्या काही कविता संग्रहात आहेत. रेग्यांची कविता अंतर्मुख आहे, ती बहिर्मुख होत नाही, सामाजिक जाणीव व्यक्त करीत नाही अशा प्रकारची टीका आजवर रेग्यांच्या कवितेवर झाली आहे. ती खरीही आहे. परंतु केवळ सामाजिकतेने कविता किंवा कुठलीही वाङ्मयकृती मोठी ठरत नाही हे रेग्यांच्या कवितेनेच सिद्ध केले आहे. 'विसावा', 'तो', 'काळ आणि वेळ', 'आंधळे'

'इत्यादी' यांसारख्या कवितांमधून अत्यंत समर्थपणे मानवी जीवनाविषयीचे चिंतन साकार झाले आहे. 'कविता' आणि 'कवितेला जपायला हवे' या दोन कवितांमधून रेग्यांच्या प्रगाढ काव्यनिष्ठेचा प्रत्यय येतो तर 'माय', 'गोविंद', 'हरी' या कवितांमधून रेग्यांचे श्रद्धाशील मन दिसते.

'अनीह'मधील कवितांमधून व्यक्त होणारे हे अनुभवविश्व पाहता आपण असे म्हणू शकतो की, ते आत्मनिष्ठ असले तरी आत्मकेंद्रित नाही, एकारलेले, एकदेशीय नाही तर अनेकांगी, एकात्म, सर्वस्पर्शी आहे.

एखादा कवितासंग्रह वाचावा आणि वाचकाने भारावून जाऊन काही काळ त्या भावविश्वातून बाहेरच येऊ नये असे अलीकडची मराठी कविता वाचताना क्वचितच घडते. मंगेश पाडगावकरांच्या अलीकडेच प्रकाशित झालेल्या 'भटके पक्षी' ह्या काव्यसंग्रहात मात्र वाचकाला भारावून टाकण्याचे हे सामर्थ्य आहे.

'धारानृत्य' (१९५०) ते 'भटके पक्षी' (१९८४) हा मंगेश पाडगावकरांचा काव्यप्रवास म्हणजे 'सलाम'चा अपवाद वगळता आत्मनिष्ठ, आत्मलक्ष्यी कवितेचाच भावप्रवास आहे. 'भटके पक्षी'तील कविताही तिला चिंतनाचे विविध संदर्भ असले तरी, वैचारिक कविता नाही. ती भावकविता आहे आणि पुष्कळदा विशुद्ध भावकविता आहे. पु. शि. रेग्यांसारखेच पाडगावकरांच्या कवितेचे भावविश्व हे खास तिचे असे भावविश्व आहे.

'भटके पक्षी' मधील कविता ही प्रामुख्याने निसर्गकविता आहे. निसर्गाच्या अनुरोधानेच पाडगांवकरांचे भावविश्व फुलले आहे. निसर्गप्रतिमांच्या माध्यमातून काव्यात्म चिंतनशील अनुभव सांगणारी ही कविता आहे. निसर्गाची नित्य बदलती रूपे न्याहाळणे, त्यांतील रूप-रंग-गंधांच्या, छाया–प्रकाशाच्या सूक्ष्म-अतिसूक्ष्म छटा टिपून घेणें हा पाडगावकरांच्या मनाचा सहजधर्म आहे. 'भटके पक्षी' तील निसर्ग हा एक अतिशय विलोभनीय प्रकार आहे. हा निसर्ग सुंदर, रमणीय तर काही वेळा उदास, कातर आहेच; पण शिवाय त्याला भावसंपन्न व्यक्तिमत्त्व लाभलेले आहे. बालकवी, बोरकरांप्रमाणेच पाडगावकरांचा निसर्गाशी अगदी सहजगत्या सुसंवाद होऊ शकतो. परस्परांची भाषा परस्परांना कळते आणि म्हणूनच ते जेव्हा आपले भावानुभव व्यक्त करू पाहतात, इतकेच नव्हे तर आजच्या आधुनिक जीवनातील विसंगतीचा शोध घेऊ लागतात, तेव्हा निसर्ग त्यांच्या मदतीला तत्परतेनें धावून येतो. 'भटके पक्षी' तील बऱ्याच कवितांतून निसर्गाची आणि कवीची भाववृत्ती सहजसंवादाने एकरूप झाली आहे. त्यातून एक विलक्षण उत्कट वातावरणनिर्मिती झाली आहे. उदाहरणार्थ, 'मनातल्या गाण्यावर' कवितेतील हे भावपूर्ण निसर्गचित्र पाहा–

पानांतून वाजे वारा
जसे ओळखीचे पाय,
ऊन उभे अंगणात
जशी बांधलेली गाय.

हवेचिया डहाळीला
फुटे पाकळीचा झुला,
फूलपाखराने तसा
झोका कोवळा घेतला.

रेघ रेखीत पांढरी
उडे पक्षी पाण्यावर,
झुके किरणांची फांदी
मनातल्या गाण्यावर (पृ. ६७)

'काजळे ही सांज' कविता म्हणजे निसर्गाचे एक भावपूर्ण, सचेतन चित्रच आहे. या कवितेतील 'थांबली चित्रापरी ही गस्त माडांची', 'भोर काळी एक होडी स्वप्नकाठाशी' किंवा 'काजळे ही सांज... रस्ता लांबला आहे...' या संकल्पना कितीतरी गहिऱ्या अर्थच्छटांनी दरवळत राहतात.

'भटके पक्षी' मधील कविता वाचताना अगदी सहजगत्या हाती लागलेली पुढील काही शब्दचित्रे पाहा : 'गवताचे हिरवे समुद्र', 'गूढ निळी घनराई', 'काळोखात बुडालेले काळोखाचे पाणी', 'धुके डोळ्यांत', 'झाडे अनोळखी अनोळखी', 'झोपलेल्या झाडांवरून दौडत जाणारे धुराचे घोडे', 'सुसाट पळणारे काळविटांचे कळप', 'कुरणावर भिजले बगळे', 'झाडे गदगदा हलवणारा घनघोर पाऊस', 'लाटांचे पिसाळलेले कभिन्न सर्प', 'आनंदवनातले उनाड, हिरवे रावे', 'डोहाच्या काठाशी सांडणारे नटराज मोर', 'तापकरी ग्लानीसारखी दुपार', 'लालगर्द पांगाऱ्याच्या फुलांच्या वाटा', 'सोन-

कोवळचा उन्हात सोनचाफ्याची सकाळ' ही शब्द-चित्रे ज्या प्रतिमा आपल्या डोळचांपुढे उभ्या करतात त्या निसर्गातील विविध सूक्ष्म छटांच्या प्रतिमा आहेत हे जसे आपणास जाणवते तसेच त्या भावजीवी व चिंतनशील कविमनाच्या प्रतिमा आहेत हेही प्रकर्षाने जाणवते. ह्या प्रत्येक प्रतिमेतून निसर्ग कवीच्या भाववृत्तीसह, व्यक्तिमत्त्वासह आपल्यासमोर अवतरतो; त्यामुळे कवितेतील हा निसर्ग खऱ्याखुऱ्या अर्थाने सजीव होतो, सचेतन होतो.

आपल्या सूक्ष्मकोमल, तरल भावानुभवाची स्पंदने-कंपने न्याहाळण्याची, आस्वादण्याची व अभिव्यक्त करण्याची शक्ती पाडगावकरांजवळ आहे. विविध भाववृत्तींची चित्रे त्यांच्या कवितांमधून प्रकट होताना दिसतात. ह्या भाववृत्तींचे दर्शन ते ज्या प्रतिमांच्या द्वारे घडवितात त्या प्रतिमा प्रायः निसर्ग-दृश्यांच्याच असतात : मग पक्षी 'आभाळाच्या समुद्रातून' उडू लागतात, काळोख 'कुबड' होतो, आत्मा 'धुके' होतो, माणसे 'धुके भरलेल्या पोकळीसारखी' दिसू लागतात, हात 'शुभ्र शुभ्र कबुतरे' होतात, शब्द 'दवाच्या थेंबातल्या चिमुकल्या आकाशासाठी' होतात, डोंगर 'रात्रमग्न' भासू लागतात. काही वेळा शहरी जीवनातील प्रतिमाही आढळतात. उदाहरणार्थ : लुकलुकणारे दिवे, नासलेले दही, अज्ञातातील स्टेशन, गॉगल लावलेला रिकेटी घोडा, बुटांनी चिरडलेली सिग्रेटची थोटके, बागेच्या कडेचे बर्फगार रेलिंग, जुगारातले फासे, गटारातून वेढब पळणारी घूस, कंटाळलेली रिकामी बैलगाडी, टांगलेले टीनचे टमरेल इ.

पाडगावकरांची प्रतिमासृष्टी मोहक आणि जिवंत, उत्कट आणि रसरशीत आकार धारण करीत त्यांच्या कवितेला समृद्ध करते. ही प्रतिमासृष्टी एकदेशीय अथवा केवळ रमणीय नाही. तिचे स्वरूप बहुपिंडी आहे. पक्षी, मोर, झाड, काळोख, आकाश, पाऊस, बाग, कोकरू, काच, बंगला, अस्वल, होडी, अग्नी, घोडा, कावळे, ख्रिस्त, वाटा, चित्र, ग्रंथ अशी विविध स्तरावरील, विविध अर्थाकार धारण करणारी प्रतिमाने पाडगावकरांच्या कवितेत येतात. 'वाटा' या एका प्रतिमेची असंख्य रूपे 'वाटा' या कवितेत दिसून येतात. उदाहरण म्हणून पुढील ओळी पाहा—

वाटा आपणहून उंबरठ्याकडे येणाऱ्या,
वाटा पायांअगोदर फुटणाऱ्या,
वाटा अकारण तुटणाऱ्या,
वाटा पावलांचा जुगार खेळणाऱ्या,
वाटा चांदण्याच्या गवतात लोळणाऱ्या,
वाटा रात्रीच्या हातातल्या सतारीसारख्या,
वाटा आंधळचाच्या हातातल्या
एकतारीसारख्या,
वाटा आपल्याच तंद्रीत गाणाऱ्या,
वाटा तिऱ्हाइतासारख्या अलिप्तपणे जाणाऱ्या.
(पृ. ६९)

'असंबद्ध पावसात' ही सबंध कविता म्हणजे अनेकविध सुसंवादी प्रतिमांची माळ आहे. 'घन वळले' व 'सतार' या दोन कविता तर आवाहक निसर्ग-प्रतिमाच होऊन जातात.

'वहर' कवितेतील निसर्ग गूढ चिंतनाचा अनुभव देतो. जीवनाविषयी निसर्गप्रतिमांच्या माध्यमातून खूप काही सांगून जातो.

झाडांना जुन्या फुलांच्या आठवणींनी घट्ट धरू
नको
मेलेली मनेच वसतात जुनाट आठवणींच्या
ढोलीत
आंवट पिशाच्चे होऊन तुलनेचे तराजू तोलीत
झाडांना मोकळे असू दे. (पृ. २४)

या ओळींतून 'झाड' या प्रतिमेद्वारे कवीने मानवी जीवनातील कोंदट, जुनाट मूल्यांवर प्रकाश टाकला आहे.

फारच थोडे कोणी जगत असतात
जगण्याच्या आतले एक सूक्ष्म जगणे
जशी गाण्याच्या आत आत असते
सूक्ष्म शांतता स्वरांचे गर्भाशय असणारी. (पृ.२०)

'किती हळुवार' कवितेतील या ओळींमधूनही कवी मानवी जीवनातील अपूर्णतेला, विफलतेला शब्दबद्ध करतो.

प्रेमभावाच्या विविध छटांचे आणि वृत्तींचे हळुवार दर्शन काही कवितांमधील काही ओळींमधून होत असले तरी विशुद्ध प्रेमकविता 'भटके पक्षी'त जवळ जवळ नाही. शारीर, मांसल प्रीतीचा तर लवलेशही नाही. 'किंमत' कवितेत आपल्या

अंतर्मनातील प्रेमभाव व्यक्त करताना कवी हेही सांगायला विसरत नाही की,

सांगू नये कुठल्याही क्षणावर हक्क आपला,
बांधू नये पाखराचा पाय कधी फांदीला,
हातात हात गुंफून चालत असताना,
होऊ नये आपण कुणाभोवतीचा पिंजरा,
(पृ. ३३)

या ओळी वाचताना पाडगावकरांच्याच 'जिप्सी' तील, 'जवळ असूनही श्वासापुरते दूर असावे, जवळपणातही पंखांना आकाश दिसावे.' या ओळींची सहज आठवण होते.

पाडगावकरांना जीवनाची प्रचंड ओढ आहे. ही ओढ त्यांच्या कवितेतून ठिकठिकाणीं व्यक्त झाली आहे. किंबहुना त्यांची सगळीच कविता ह्या ओढीतून जन्मलेली आहे. म्हणूनच मूलतः आत्मनिष्ठ असलेली पाडगावकरांची कविता सामाजिक जीवनाविषयी, वास्तवाविषयी अलिप्त भूमिका स्वीकारीत नाही. कवीला जाणवलेल्या समाजवास्तवांसंबंधी जे काही म्हणायचे आहे ते ती आपल्या पद्धतीने म्हणते. त्यात उपरोधाचा सूर अधिक असतो. पाडगावकरांच्या काही कवितांना हा जो सामाजिक जाणिवेचा स्पर्श आहे, त्याच्यामुळे तिच्यातील अनुभवविश्वाच्या कक्षा रुंदावल्या आहेत. पाडगावकर समाजवास्तवातील तपशीलांची संघटना बांधत नसले तरी अत्यंत सूचकतेतून ते या वास्तवाला भिडताना दिसतात.

उकरून माती अक्षरांची मी पुरून ठेवली,
हातातली काही मूल्ये धुगधुगी असलेली,
आवेगांच्या उत्सर्गाचे खत टाकले,
अनेकदा आठवणीने पाणी घातले मायेने,
कधी संचिताच्या पावसावरच दिले सोपवून,
कितीदा मध्यरात्री तस्यां जागर्ति संयम्यासारखे,
कुतूहलभरल्या डोळ्यांनी पाहिले,
काही हिरवे हिरवे झंकरते किंवा काय,
अक्षरांखालून हलकेच वर डोकावणारे,
मग विसरूनही गेलो, अगदी पार विसरून
आणि बाजारगर्दीत बुडालो विक्रयासाठी :
कितीदा कण्यासकट पाठीवरचे ओझे विकले,
कितीदा गरजेच्या खिडकीतून सराईत खुणा केल्या
तऱ्हेतऱ्हेच्या भुकाळ गिऱ्हाईकांना भुलवण्यासाठी,
कधी स्वतःच पोस्टर होऊन टांगून घेतले
रस्त्यावरच्या गर्दीला भडक निमंत्रणे देत. (पृ.४७)

अशा ओळींमधून पाडगावकरांनी आजच्या मूल्यहीन, विषम समाजातील माणसाची झालेली विटंबनाच उघडी केली आहे. शहरी संस्कृतीतल्या निबिड अरण्यात दिशा कळेनाशा व्हाव्यात, माणसामाणसांतील स्वार्थी, वरपांगी संबंधांत आयुष्याचा अर्थच हरवला जावा तसे हरवलेपण पाडगावकर अनुभवतात आणि मग ते म्हणतात—

कधी कधी हे शहर भासतं मला
एखाद्या प्रचंड पिंजऱ्यासारखं,
एकही झाड नसलेल्या रस्त्यासारखं
माणसं आणि माणसं आणि माणसं :
प्राणहीन भाषेत शिकवल्या जाणाऱ्या
कवितेसारखी;
त्यांच्यात असतं जिवंतपण खोल खोल
कुठेतरी
पण त्यांना तिथे पोचण्यासाठी
नसते कुठलीच लोकल ट्रेन... (पृ. ५३)

'काळोख,' 'पत्तां,' 'घोडा,' 'अग्नी,' 'अस्वल,' 'प्रोफेसर,' 'झाकण' या अशाच समाजवास्तवाचे संदर्भ असलेल्या चिंतनशील कविता आहेत. मानवी जीवनातील ग्रंथांचे महत्त्व सांगणारी 'ग्रंथ' ही एक उत्तम कविता आहे. तिच्यात अर्थांची वलयातून वलये निर्माण करण्याचे सामर्थ्य आहे.

पाडगावकरांची काव्यशैली साधी, सरळ आहे. चित्रमयी भाषा हा संग्रहातील अनेक कवितांचा विशेष आहे. 'भटके पक्षी'तील प्रतिमासृष्टीबद्दल तर असे म्हणता येईल की, पाडगावकरांच्या प्रतिमासमृद्धीच्या सामर्थ्याचा इथे उत्कर्षच झालेला दिसतो.

—अविनाश सहस्रबुद्धे

सन्मानाने मरण्याचा हक्क— विनायक लिमये, मृगजळ, कुपवाड रोड, विश्रामबाग, सांगली — ४१६४१५; पृष्ठे १२२; किंमत ५ रु.

प्रा. सदानंद वर्दे यांनी महाराष्ट्र विधान परिषदेत स्वेच्छा मृत्यू संबंधी एक अशासकीय विधेयक मांडले आणि लोकमत अजमावण्यासाठी शासनाने ते प्रसृत

केले तेव्हा या एका गंभीर प्रश्नाला तोंड फुटले. त्याच विषयाला धरून सांगोपांग माहिती देणारे हे पुस्तक विनायक लिमये यांनी लिहून देखण्या स्वरूपात व अत्यल्प किमतीत उपलब्ध करून दिले, याबद्दल त्यांचे आभार मानले पाहिजेत. भारतातील एक भूतपूर्व खासदार, विचारवंत आणि लेखक मिनू मसानी यांच्या नेतृत्वाखाली याबाबत लोकशिक्षण करण्यासाठी **'सोसायटी फॉर द राइट टू डाय वुइथ डिग्निटी** (माणेकजी वाडिया बिल्डिंग, चौथा मजला, १२७ महात्मा गांधी रोड, फोर्ट, मुंबई–४०० ०२३) ही संस्था काम करत आहे. ह्या प्रकाशनाच्या पाठीशीही त्या संस्थेचे पाठबळ आहे. पुस्तकात प्रक्षुब्ध न होता, शांतपणे या विषयाची चर्चा केलेली आहे.

मृत्यू ही माणसाची अटळ अशी नियती आहे. परंतु ह्या अटळ नियतीपुढे माणूस घावरून जातो. 'अगा 'मर' हा बोल न साहती, आणि मेलिया तरी रडती!' असे दुःखाने ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे! खरोखर जे अटळ आहे त्याला माणसाने निर्भयपणे सामोरे का जाऊ नये? साने गुरुजींनी 'भारतीय संस्कृती' या आपल्या पुस्तकात 'मृत्यूचे महाकाव्य' नावाचे प्रकरण लिहून मृत्यूतील भव्योदात्तता दाखवून दिली आहे! ज्या काकासाहेब कालेलकरांची सध्या जन्मशताब्दी साजरी केली जात आहे. त्यांनीही 'परमसखा मृत्यू' नावाचे एक पुस्तक लिहिले आहे.

मृत्यूला हसत सासोरे जाता यावे असे प्रत्येकालाच वाटते– नानासाहेब गोरे यांच्यासारखा नास्तिकही आपली अखेरची इच्छा म्हणून 'विनायासेन मरणं' अशी आळवणी करतो. पण मृत्यूमुळे आपले सारे अनुबंध तुटणार या कल्पनेने माणूस कासावीस होतो. यातनांचे मोल द्यायची पाळी आली की, मृत्यूची मैत्री करावीशी वाटते. परंतु सामान्यतः मृत्यू हा एक अप्रिय विषयच समजला जातो. 'नचिकेता'ची एक भव्योदात्त अशी व्यक्तिरेखा आपल्या साहित्यात आहे. नचिकेत हा यमराजाकडे मृत्यूचे रहस्य अवगत करून घेण्यासाठी जातो. मृत्यू ही खरोखर जीवनाला अत्यंत उपकारक अशी योजना नियतीने केली आहे. मृत्यू नसता तर, याची कल्पनाच करून पाहावी! मृत्यूअभावी जगाची नरकपुरी झाली असती!

माणूस मृत्यूला जितका भितो त्यापेक्षा मृत्यू गाठतो त्या प्रकाराला जास्त भितो. यातनाहीन मृत्यू यावा असे सर्वांना वाटते. प्रा. सदानंद वर्दे यांचे इच्छामरणविषयक विधेयक हे तसे फार क्षीण विधेयक आहे. कोठलाही विवेकी आक्षेप येऊ नये इतक्या सावधपणे ते मांडले आहे. त्यात इतकीच तरतूद आहे की, रोग्याची परिणती मृत्यूत होणे अटळ आहे अशी डॉक्टरांची खातरजमा होईल त्या वेळी उपचार थांबवणे हा गुन्हा समजता कामा नये!

ह्या क्षीण विधेयकालाही धार्मिक मंडळींचा विरोध आहे. देवाच्या राज्यात ही माणसाची लुडबूड आहे. असे त्यांना वाटते. गतजन्मीच्या पापपुण्याचा हिशोब चुकविण्यासाठी देवाने जी योजना केली त्यातून पळपुटेपणाने अशी सुटका करून घेतली तर पुढच्या जन्मी त्याची फेड करावी लागेल, असे त्यांना वाटते! खरे म्हणजे अशा मंडळींनी औषधांनाही मग विरोध करावा. पण भोग भोगण्याची कल्पना इतकी लवचीक आहे की त्यात जुने काहीही बसू शकते, नव्याला तेवढा विरोध असतो! अनेकांना असे वाटते की, स्वेच्छामृत्यू पत्करण्याची ही कल्पना भौतिकवादाच्या वाढत्या प्रभावाची द्योतक आहे. चार्वाक पंथाला साजेशी आहे. खरे म्हणजे उपभोगाच्या मोहातून सोडविणारी ही कल्पना आहे असे म्हणणे युक्त होईल.

जैन धर्म हा एक अपवाद आहे. जैन धर्मात संथारा घेऊन मृत्यूला सामोरे जाण्याची तरतूद आहे आणि आजही संथारा पद्धतीने मृत्यूला सामोरे गेल्याच्या बातम्या आपल्याला वाचायला मिळतात. विनोबांनी औषधे आणि पाणीदेखील वर्ज्य केले तेव्हा त्यांच्यावर उपचार करणारे डॉक्टर आणि विनोबा यांच्यावर सदोष मनुष्यवधाबद्दल एका वल्लीने दावा दाखल केला होता! त्याची सुनावणी होण्याच्या आत विनोबा तुरी देऊन पसार झाले! पण सध्याचा एतद्विषयक कायदा किती चमत्कारिक आहे ते त्यावरून स्पष्ट झाले. स्वेच्छा मृत्यू पत्करण्याच्या प्रयत्नात अपयश येणे हा अपराध आहे. प्रयत्न यशस्वी झाला तर त्याचे पारिपत्य करण्याची तरतूद कोणालाच करता येत नाही.

या विषयावर आम्ही एकत्र राहात असताना सानेगुरुजींशी चर्चा झाली होती. प्रक्षुब्ध मनोवस्थेत भलतेसलते घडू नये, एवढी दक्षता बाळगून मृत्यूला स्वेच्छेने वरण्याला परवानगी असावी या गोष्टींबद्दल सर्वांचे प्राय: एकमत होते. सहा महिन्यांची पूर्वसूचना देऊन त्यानंतर यातनाहीन मृत्यू देण्याची व्यवस्था सरकारने करावी असे सुचविण्यात आले होते. प्रा. वर्दे यांच्या विधेयकात तशी तरतूद नाही.

याबाबतचा एक आक्षेप महत्त्वाचा आहे आणि तो म्हणजे कोणताही रोग हा कायमचा असाध्य समजणे उचित नाही. आज असाध्य वाटणारा रोग उद्या सुसाध्य ठरू शकतो असा निष्कर्ष काढता येण्यासारखा आहे. प्लेगचे उदाहरण ह्या बाबतीत पुढे येते. प्लेग हा रोग आता फक्त वैद्यकीय पुस्तकांतच राहिला आहे. देवी आणि क्षय यांचीही उदाहरणे आहेत. यातनांच्या भीतीने रोगाची शंका येताच माणसे स्वेच्छा मृत्यू पत्करू लागली तर वैद्यकीय संशोधनाला ते अपायकारक ठरेल. एक प्रकारे मानवी जातीला रोगमुक्त करण्यासाठी असा रोगी स्वत:च गिनीपिग बनतो आणि त्यासाठी यातनांचे मोल देतो. हेही एक प्रकारचे हौतात्म्यच असते. हे कठोर वास्तव आहे. पण कठोरतेच्या बुडाशी करुणेचाही एक प्रवाह आहे.

श्री. विनायक लिमये यांनी पहिल्या सात पृष्ठांत आपली पुस्तकामागची भूमिका काही उदाहरणे घेऊन मांडली आहे. त्यांनी असे म्हटले आहे की, मराठी भाषेतील आणि सर्व भारतीय भाषांतीलही मरणाच्या हक्काची तरफदारी करणारे बहुधा हे पहिलेच पुस्तक असावे ! आणि हा त्यांचा दावा खरा आहे. इतक्या खुलेपणाने हा विषय यापूर्वी मांडला गेलेला नाही. ते म्हणतात त्याप्रमाणे जेव्हा केव्हा मरण येईल तेव्हा ते झटपट आणि यातना, दु:ख, क्लेश यांपासून मुक्त असावे असेच प्रत्येकाला वाटते आणि ते साहजिकही आहे. ह्या विषयाबद्दल माणसांत अगाध असे अज्ञान असावे, हे खरोखर विस्मयजनक आहे, हे अज्ञान दूर करण्यासाठी लेखकाने हा प्रपंच केला आहे आणि यशस्वीपणे केला आहे असे म्हणावे लागेल.

पुस्तक एकूण पाच प्रकरणांत विभागलेले आहे पहिल्या प्रकरणात मरणाच्या हक्काचे स्वरूप स्पष्ट केले आहे. दुसऱ्या प्रकरणात सन्मानाने मरण्याच्या हक्काचा पुरस्कार करणाऱ्या संस्थेची ओळख करून दिली आहे. तिसऱ्या प्रकरणात या संबंधीच्या क्रिया-प्रतिक्रिया नोंदवलेल्या आहेत. चौथ्या प्रकरणात प्रातिनिधिक स्वरूपाचे निवेदन नोंदवले असून पाचव्या प्रकरणात नामवंतांचे अभिप्राय नोंदवले आहेत.

शकुंतलाबाई परांजपे यांनी असे म्हटले आहे की "आधी आत्महत्या ही गुन्ह्याच्या सदरात घालणेच बरोबर नाही. जो तो आपल्या जिवाचा मालक असला पाहिजे. त्यात अनैसर्गिक काय आहे?" मुंबई विद्यापीठाचे कुलगुरू गोरे हे टाटा समाजशास्त्र संस्थेचे भूतपूर्व संचालक आहेत. ते म्हणतात, "व्यक्तीला सन्मानाने जगता येईल अशी परिस्थिती जो समाज निर्माण करू शकत नाही तो समाज व्यक्तीला सन्मानाने मरण्याचा हक्क देईल असे वाटत नाही."

प्रा. सदानंद वर्दे यांच्या विधेयकाचा संपूर्ण मसुदा पृष्ठ ६२–६३–६४ वर दिला असून त्यापुढील चार पृष्ठांत त्यापाठीमागची भूमिका व तरतुदी दिलेल्या आहेत. भारतीय कायदे मंडळात प्रथमच या तऱ्हेचे विधेयक आले आहे. या विषयावर महाराष्ट्रा-बाहेरच्या लोकप्रतिनिधींपैकी कोणी हालचाल केल्याचे वृत्त नाही ! खरे तर संसदेतच अशा प्रकारचे अशासकीय विधेयक कोणीतरी मांडले असते तर ते इष्ट ठरले असते. मृत्यूबाबत निकोप, निर्भय चर्चा होणे आवश्यक आहे.

–यदुनाथ थत्ते







वाद्–संवाद्

मा. संपादक, ' नवभारत ' यांसी
स. न. वि. वि.

आपल्या मासिकाचा ऑगस्ट १९८६ चा अंक पाहण्यात आला. त्यातील श्री. शरद पाटील यांच्या "मृच्छकटिकाचा 'उत्सव' !" या लेखाबद्दल हे थोडेसे लिहीत आहे.

(१) मृच्छकटिकाचा लेखक शूद्रक हा अश्वमेध केलेला राजा होता, असे त्या नाटकाच्या प्रस्तावनेत स्पष्टपणे नमूद केलेले असता, तो नावावरून ब्राह्मणेतर असल्याचे श्री. पाटील का मानतात ? क्षत्रियांना श्री. पाटील ब्राह्मणेतर मानीत नाहीत काय ?

(२) श्री. पाटील यांनी वेश्यांचे उत्तमा, मध्यमा व अधमा असे तीन प्रकार सांगून वात्स्यायनाने त्यांना अनुक्रमे 'गणिका', रूपाजीक' व 'बंधकी' अशी नावे दिल्याचे सांगितले आहे. "रूपाजीक'. असा शब्द संस्कृत भाषेत नाही. तो शब्द वास्तविक 'रूपाजीवा' असा असावयास हवा; पण श्री. पाटील यांनी आपल्या लेखात सर्वत्र 'रूपाजीक' शब्दाचा वापर केला आहे. हा केवळ मुद्रणदोष, की श्री. पाटील यांना हा 'नवा' शब्द तयार करावयाचा आहे ?

(३) श्री. पाटील यांच्या मते मृच्छकटिकात ब्राह्मणी श्रौतस्मार्तधर्म व अब्राह्मणी बौद्ध धम्म यांमध्ये संघर्ष दिसतो; पण मृच्छकटिकातील राजा पालक एकीकडे वैदिक यज्ञ करताना दिसतो तर दुसरीकडे 'ब्राह्मण हा सर्वथा अवध्य असतो', हा मनुस्मृतीचा नियम ठोकरून लावताना दिसतो. यावरून श्रौतधर्म विरुद्ध स्मार्तधर्म असाही संघर्ष त्यात दिसत नाही काय ?

– रा. पां. निपाणीकर

मा. संपादक, ' नवभारत '
यांसी स. न. वि. वि.–

एप्रिल, १९८६ च्या अंकातील डॉ. वा. द. दिवेकर यांचा ' शिवाजीच्या स्वराज्य चळवळीमागील ऐतिहासिक प्रेरणा धार्मिक होत्या काय ?' हा लेख वाचला. डॉ. दिवेकरांनी सुरुवातीपासून भूमिका मोठी गम्मतशीर घेतली आहे. धाडसाने लेख तरी लिहिण्यास घेतला पण जे स्पष्टपणे प्रतिपादन करावयाचे ते दाखविण्याचे त्यांचे धाडस अखेरपर्यंत टिकलेले दिसत नाही. त्यामुळे 'भुई थोपटणे' अशा स्वरूपाचे त्यांचे एकंदर विवेचन ठरले असे नाइलाजाने म्हणावे लागते.

लेखाच्या दुसऱ्या परिच्छेदात ते म्हणतात, 'मनुष्याला स्वतःच्या सर्व प्रेरणांचा त्याला स्वतःलाही अनेकदा पूर्णपणे पत्ता लागलेला नसतो...' म्हणजेच ऐतिहासिक कार्य करणाऱ्या व्यक्तींच्या कार्यातील 'ऐतिहासिकता' ही शेवटी संशोधकांना/अभ्यासकांना शोधावी लागते, हे खरेच म्हणायचे ! मग अशा शोधकाची कुवत, त्याची तयारी, दृष्टी इत्यादी पाहणे आवश्यक ठरते.

'प्रेरणे'चा शोध घेण्याची गरज आहेच का ? हा खरा सवाल आहे. जर तशी गरज असेलच तर तो शोध ज्या दृष्टिकोणातून डॉ. दिवेकर घेत आहेत त्या अंगाने तो घेणे कितपत योग्य आहे ? शिवाय अशा स्वरूपाच्या प्रेरणांचा शोध घेताना आजच्या म्हणजे वर्तमान निकषांचे व मार्गदर्शक तत्त्वांचे भान ठेवावे का ? याही गोष्टींचा जरूर विचार व्हावा. प्रेरणेची 'ऐतिहासिकता' त्या व्यक्तीनंतर येणाऱ्या वारसांना कितपत स्फूर्तिदायी ठरली ह्यावरूनही जर शोधायची झाली तर मला वाटते सतराव्या शतकाच्या अखेरीस झालेल्या 'मराठ्यांच्या स्वातंत्र्य-संग्रामा'ची पार्श्वभूमी समजावून घेण्यास बऱ्यापैकी उपयोगी व्हावी. एक प्रेरणेने प्रज्वलित झालेले स्फुल्लिंग अनेक स्फुल्लिंगांना प्रज्वलित करू शकते किंवा त्यावरील धूळ तरी उडवू शकेल हे तरी निश्चितच !

छत्रपतींच्या कार्यामागील प्रेरणेचा मागोवा केवळ त्यांच्याच कारकीर्दीच्या उत्तरार्धात शोधणे कितपत योग्य होणार आहे ? ह्याचा विचार करावा लागेल. मुसलमानी आक्रमणाला जो भारतीयांनी प्रतिसाद

(response) दिला त्याची दक्षिणेतील आवृत्ती कोणती होती ? दक्षिण भारतातील संमिश्र समाजामध्ये 'स्वराज्य-चळवळ' ह्याचा नेमका अर्थ काय घेता येईल ? अशा चळवळीमागे मग केवळ 'धार्मिक' प्रेरणाच असू शकते का ? ही प्रेरणा 'स्वत्वाची जाणीव', 'स्वाभिमान', 'स्वराज्य', 'स्वकीयांची संघटना' इत्यादी वेगळ्या स्वरूपांतून शोधता येणे कितपत शक्य आहे ?

डॉ. दिवेकरांच्या लेखातून एक स्पष्ट भूमिका अभिप्रेत होती. पण दुर्दैवाने त्यांनी आपली भूमिका फारच मिळमिळीतपणे मांडली आहे. शेवटी काही आवाहन करून त्यांनी आपला लेख संपविला आहे. 'तपास घ्यावा लागेल', 'त्याविषयीची चर्चा सविस्तरपणे अन्यत्र करणेच इष्ट ठरेल' असे प्रस्ताव मांडताना त्यांना नेमके काय अभिप्रेत आहे ते स्पष्ट होत नाही. ह्या चर्चेसाठी ते एखादे व्यासपीठ उपलब्ध करून देणार आहेत का ? की अन्य कोणी पुढाकार घ्यावा हे त्यांना सुचवावयाचे आहे ? अर्थात अशा चर्चेच्या वेळी डॉ. दिवेकरांचा लेख एक 'मध्यवर्ती' सूत्र म्हणून वापरला जावा अशी तर त्यांची अपेक्षा नाही ना ?

– म. आ. कुलकर्णी



साभार पोच–

* **आदिशक्ती श्रीरामवरदायिनी–** रघुनाथ गेनू राजापूरे, १३५८ ब रविवार पेठ, वाई ; प्रकाशक रामचंद्र विठोबा मोरे ; १९८६ ; पृ. ७७ ; किं. १२ रुपये.
* **चिंतनिका–** डॉ. सौ. उषा गडकरी ; हिन्दु धर्म संस्कृती मंदिर, धंतोली, नागपूर–१२ ; १९८६ ; पृ. ७६ ; किं. ८ रुपये.
* **अरे संसार संसार–** प्रभाकर पेंढारकर ; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई ; १९८६ ; ४००००४ ; पृष्ठे १४७ ; किं. ३१ रुपये.
* **रारंग ढांग–** प्रभाकर पेंढारकर ; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई ४००००४ ; १९८६ ; पृष्ठे १७५ ; किं. ३५ रुपये.
* **शेती, उद्योग आणि शिक्षण ; एक मागोवा** –प्रा. एच. एम. देसरडा ; साहित्य सेवा प्रकाशन, अधाणे बिल्डिंग, फुले कॉलनी, औरंगाबाद ; १९८६ ; पृष्ठे १४८ ; किंमत ३५ रुपये.
* **अज्ञात लीळा–** व. दि. कुलकर्णी, पु. चं. नागपुरे ; व्हीनस प्रकाशन, पुणे ३० ; १९८६ पृष्ठे ९९ ; किंमत १५ रुपये.
* **श्रीमद्भगवद्गीतेचे लक्ष्य कोण ?–** कै. दशरथ लक्ष्मण शिवलकर ; साकेत प्रकाशन, २।७।५, पश्चिम रेल्वे वसाहत, वांद्रे (पश्चिम), मुंबई–४०००५० ; १९८६ ; पृ. ६४ ; किं. १२ रुपये.
* **सर्वोत्कृष्ट मराठी कथा– खंड ३ (पूर्वार्ध)** संपादक राम कोलारकर, सौ. छाया कोलारकर ; ४३/३४८ संत तुकाराम नगर, पिंपरी, पुणे–४११०१८ ; १९८६ ; पृ. २१५ ; किं. ५० रु.
* **सिंधु संस्कृती व कल्याण–** विवेकानंद गोडबोले ; इतिहास संशोधन मंडळ, मॉडर्न व्ही स्कूल, टिळक चौक, कल्याण ; १९८५ ; पृष्ठे २०८ ; किं. ६० रुपये.
* **अफलातून** (कादंबरी)– मनोहर तल्हार ; रीता प्रकाशन, ६ 'माणूस,' रवीन्द्रनगर, नागपूर–४४००२२ ; १९८६ ; पृ. १३३ ; किं. २५ रुपये.
* **गणगोत–** पु. ल. देशपांडे ; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई ४००००४ ; १९८६ ; पृष्ठे २०२ ; किं. ४० रु.
* **पाचोळा–** रा. रं. बोराडे ; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई ४००००४ ; १९८६ ; पृष्ठे ११० ; किं. २५ रु.
* **कविता–** विलास सारंग ; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई ४००००४ ; १९८६ ; पृष्ठे ८४ ; किं. ३० रु.
* **शाहू छत्रपती आणि लोकमान्य–** य. दि. फडके ; श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ पुणे ४११०३० ; १९८६ ; पृष्ठे ३३२ ; किंमत ७५ रु.

सार-संकलन

अमेरिकन डोळ्यांना इस्लामी देशांची आजची स्थिती कशी दिसते? इस्लामी देशांत आज आपल्या इस्लामी अस्मितेची कडवी जाणीव उफाळून आली आहे यात शंका नाही. ह्या जाणिवेचे जे राजकीय आर्थिक, सामाजिक आविष्कार आज होत आहेत, इस्लामी परंपरेची पुनःस्थापना करण्याचा जो निर्धार ह्या देशांत सर्वत्र आढळून येत आहे त्यांच्याविषयीचे अमेरिकन मूल्यमापन काय आहे? ते थोडक्यात असे :

इस्लामचा उदय जरी मध्यपूर्वेत झाला तरी त्याचा प्रसार सर्व आशिया खंडात झाला आहे. पाकिस्तान ते इण्डोनेशिया ह्या भूभागात ५० कोटी मुसलमानांची—म्हणजे एकंदर मुस्लिम लोकसंख्येच्या ६० टक्क्यांची—वसती आहे. १९७० सालापासून अरब देशांची जी आर्थिक भरभराट झाली तिच्यापासून आणि अयातुल्ला खोमीनींच्या प्रेरणेने इराणमध्ये जी झंझावाती इस्लामी क्रांती उफाळून आली तिच्यापासून आशियातील मुसलमानांमध्ये एका अपूर्व स्फूर्तीचा आणि आत्मविश्वासाचा संचार झाला आहे असे दिसून येते. जगाचा एकचतुर्थांश भाग व्यापणाऱ्या इस्लामी देशांत कुराणाच्या आदेशांप्रमाणे आपल्या समाजाची घडी आपण बसवू या निर्धाराच्या खाणाखुणा सर्वत्र दिसत आहेत.

इस्लामी अस्मितेला आलेली ही तिखट धार ही काही प्रमाणात इस्लामी देशांवरील पाश्चात्त्य प्रभावाला झालेली प्रतिक्रिया आहे यात शंका नाही. पण कुराण आणि शरियत यांना अनुसरून सर्व सामाजिक व्यवहारांची पुनर्रचना करणे हे सोपे नाही. पाकिस्तानचे झिया ह्यांनी पाकिस्तानात न्यायावर आधारलेले इस्लामी कल्याणकारी राज्य स्थापन करणे हे आपले ध्येय म्हणून घोषित केले आहे. पण पाकिस्तान इतके गरीब आहे की अब्जावधी रुपयांची परकीय मदत आणि परदेशांत राहणारे पाकिस्तानी नागरिक दरवर्षी पाठवीत असलेले २७० कोटी डॉलर्स हा ओघ जर बंद झाला तर त्याची गुजराण होणेही कठीण आहे. ही झाली आर्थिक बाजू. ह्या प्रश्नाला राजकीय अंगही आहे. मलेशिया हा इस्लामी देश आहे. पण मुस्लिमेतरांची लोकसंख्या जवळजवळ अर्धी आहे. सनातनी मुस्लिमांच्या धर्माधिष्ठित मागण्या आणि इतरांचे नागरिक हक्क यांचा समन्वय कसा साधावा हा प्रधानमंत्री महाथिर महम्मद यांच्यापुढील विकट प्रश्न आहे. इंडोनेशियात मुसलमानांची लोकसंख्या १५ कोटी आहे. ते सर्वात मोठे मुस्लिम राष्ट्र आहे. राष्ट्राध्यक्ष सुहार्तो यांचे सरकार इहवादी आहे. पण मुस्लिम सनातन्यांच्या लढाऊ विरोधाला तोंड कसे द्यावे हा सुहार्तोपुढील प्रश्न आहे. त्यांनी आक्रमक पवित्रा धारण करून अनेक सनातनी मुस्लिम नेत्यांवर खटले भरले आहेत. फिलिपीन्समध्ये मुस्लिमेतर बहुसंख्य आहेत. पण तेथील अल्पसंख्य मुसलसान जमातीने स्वायत्ततेची मागणी केली आहे आणि ती पुरी करण्यासाठी गनिमी युद्धाचा अवलंब तेथील काही मुसलमान करीत आहेत.

पाकिस्तानची निर्मिती जरी मुस्लिम स्वायत्ततेच्या अधिष्ठानावर झाली होती तरी पाकिस्तानला इस्लामाधिष्ठित राज्य हे स्वरूप देण्याचा प्रयत्न त्याच्या प्रारंभीच्या नेत्यांनी केला नव्हता. झिया यांच्या पूर्वीचे पाकिस्तानचे प्रमुख झुल्फिकार अलि भुट्टो यांनी तर ज्यांचे वर्णन 'डाव्या वळणाची' असे करता येईल अशीच धोरणे स्वीकारली होती. उदा. अनेक उद्योगधंद्यांचे राष्ट्रीयीकरण करण्याचा त्यांचा प्रयत्न होता. १९७७ मध्ये त्यांना पदच्युत करून झिया जेव्हा सत्तेवर आले तेव्हा त्यांनी पाकिस्तानच्या इस्लामीकरणाला प्रारंभ केला. शरियतवर आधारलेली इस्लामी न्यायालये त्यांनी सुरू केली. मालमत्तेविषयीचे गुन्हे, लैंगिक गुन्हे, मादक द्रव्यांचे सेवन इत्यादींविषयीचे खटले शरियतप्रमाणे चालविण्यात येतात आणि ह्या कायद्यांप्रमाणे अपराध्यांना शिक्षा देण्यात येतात. बलात्कारासाठी दगडांनी ठेचून मारणे, चोरीसाठी हातपाय तोडणे, दारुडेपणासाठी

अनुक्रमणिका

फटके मारणे अशा प्रकारच्या शिक्षा फर्मावण्याचा ह्या न्यायालयांना अधिकार आहे. इस्लामी शिक्षांचा उद्देश गुन्हेगारांना सुधारणे हा नसून गुन्ह्यांना प्रतिबंध करणे हा आहे, असे झियांचे म्हणणे आहे. "न्यूयॉर्क-मधील रस्ते पहा. रात्री त्यांच्यावरून चालत जायला भीती वाटते आणि त्यांची सौदे अरेबियातील रस्त्यांशी तुलना करून पहा." असे त्यांचे भाष्य आहे.

पाकिस्तानातील बँका कर्जे देतात. पण त्यांच्या-वर व्याज आकारीत नाहीत. पण बँका आणि त्यांच्याकडून कर्ज घेणारी व त्यांच्याकडे पैसे ठेवणारी गिऱ्हाइके यांच्या दरम्यान बँकेला होणारा नफा आणि तोटा कशा प्रकारे विभागावा ह्याविषयी गुंता-गुंतीचे करार होत असतात. त्यांचा मथितार्थ असा की ठेवीदाराला ठेवीवर ७.५ टक्के नफा होतो. "पैशापासून उत्पन्न करू नये असे इस्लामने कुठेही म्हटलेले नाही." असे ह्याचे समर्थन करण्यात येते. पण झिया ह्यांनी काढलेला हा मध्यममार्ग बऱ्याच कडव्या मुसलमानांना मान्य नाही. पाकिस्तानच्या जमियते उलेमाचे प्रमुख शहा अहमद नुराणी ह्यांचे म्हणणे असे की "ही शुद्ध फसवणूक आहे. तुम्ही बिअरच्या बाटलीवर 'इस्लामी' असे लेबल लावले म्हणून बिअर पिणे इस्लामला धरून आहे असे होत नाही."

आपल्या राजवटीची वैधता टिकवून धरण्यासाठी झियांनी इस्लामीकरणाचा बुरखा पांघरलेला आहे असे धार्मिक नेत्यांचे म्हणणे आहे. १९८४ मध्ये झियांनी 'इस्लामी कार्यक्रम' अंमलात आणण्याच्या धोरणावर पाकिस्तानमध्ये सार्वमत घेतले आणि आपली कारकीर्द १९९० पर्यंत वाढवून घेतली. अर्थात ह्या सार्वमतात एकंदर मतदारांपैकी १२ टक्क्यांनी मतदान केले ही गोष्ट वेगळी. आता झिया पाकिस्तानात लोकशाहीचा विस्तार करण्याच्या प्रयत्नात गुंतले आहेत. ा प्रयत्नामुळे पाश्चात्त्य देशांना बराच दिलासा मिळाला आहे. कारण ही लोकशाहीवादी राष्ट्रे असल्यामुळे लष्करी हुकूमशाही राजवटीशी हातमिळवणी करणे त्यांना अवघड जाते. पण झिया राजवटीशी सख्य केल्याशिवाय तर त्यांना गत्यंतर नाही कारण अफगाणिस्तानात रशियाने ठाण मांडल्यानंतर सोव्हिएट आक्रमण थोपविण्या-साठी पाकिस्तानची कास धरणे हा एकमेव पर्याय त्यांच्यापुढे आहे.

मलेशियात क्वाला लुम्पुर शहरात दहा वर्षांपूर्वी मुली मिनिस्कर्ट घालीत. आज त्या इस्लामी पोशाख करतात. मलेशियात राष्ट्रीय मशीद बांधण्यात आली आहे, आंतर्राष्ट्रीय इस्लामी विद्यापीठ स्थापन करण्यात आले आहे. आणि गहाणदारीचा धंदा कर-णारी इस्लामी दुकानेही आहेत. पंतप्रधान महाथिर ह्यांनी चालविलेल्या इस्लामीकरणाच्या मोहिमेचे हे परिणाम आहेत. 'इस्लामी मूल्ये शासनात रुज-विली पाहिजेत, धार्मिक कायद्यांचे अधिक निष्ठेने पालन केले पाहिजे' असे त्यांचे आवाहन आहे.

पण पाकिस्तानमध्ये इस्लामेतर नगण्य आहेत तसे मलेशियात नाहीत. चिनी वंशांचे बौद्ध, मूळचे भारतीय असलेले हिंदू व थोडे ख्रिस्ती मिळून मलेशियाची जवळ जवळ अर्धी लोकसंख्या बनते. मलेशियाच्या अर्थव्यवस्थेत त्यांना महत्त्वाचे स्थान आहे. ह्यामुळे सनातनी मुसलमानांच्या वाढत्या मागण्यांचे समाधान करण्याचा प्रयत्न करीत असता-नाच मुस्लिमेतर बिथरणार नाहीत अशी सावधगिरी महाथिर ह्यांना बाळगावी लागते. आता दूरदर्शनवर कुराणाचे अधिक पाठ होतात; विद्यापीठात इस्लामचे शिक्षण सक्तीने अधिक प्रमाणात देण्यात येते; आणि गेल्या वर्षी चारपर्यंत बायका करण्याचा कायदाही करण्यात आला. पण ह्याने सनातनी इस्लामी पक्षाचे समाधान नाही. इराणमध्ये ज्या प्रकारची इस्लामी राजवट स्थापन करण्यात आली आहे तशीच मलेशियातपण निर्माण केली पाहिजे, नाहीतर मलेशियाचा नैतिक ऱ्हास टळणार नाही असे त्यांचे मत आहे. "इराणी क्रांतीमध्ये फक्त ६७४ व्यक्तींना ठार करण्यात आले. फ्रेंच किंवा रशियन राज्यक्रांतीत झालेल्या हत्येच्या मानाने ही अत्यंत अल्प हत्या आहे" असे इस्लामी पक्षाचे खजिनदार सय्यद इब्राहिम यांचे म्हणणे आहे.

इन्डोनेशियामध्ये धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रवाद रुजवि-ण्याचे प्रयत्न राष्ट्राध्यक्ष सुहार्तो गेली २० वर्षे करीत आहेत. ह्याला विरोध करू पाहणाऱ्या सनातनी मुसलमानांनी डोके वर काढले की त्यांना चिरडून टाकण्याच्या धोरणाचा अवलंब त्यांनी सतत केला आहे. इन्डोनेशियाची बहुसंख्य जनता—९० टक्के—

अनुक्रमणिका

मलय वंशाची आहे. पण वराचसा व्यापार चिनी वंशी लोकांच्या हातात आहे. ह्याचा मलय लोकांना राग आहे. ह्या आर्थिक कलहाचे रूपांतर धार्मिक आणि वांशिक कलहात सहजपणे होते. मुस्लिम रोषाला कधीकधी उधाण येते आणि दंगली घडून येतात. १९८४ मध्ये झालेल्या दंगलीत १५०० मुस्लिम निदर्शक आणि पोलिस यांच्यात चकमकी झाल्या आणि बराच रक्तपातही झाला. त्यानंतर मुस्लिमेतरांवर अनेक बाँबहल्ले झाले. एक रोमन कॅथलिक चर्च उद्ध्वस्त करण्यात आले. ९ व्या शतकातील एका बौद्ध मंदिरात स्फोट घडवून आणण्यात आला आणि दोन चिनी बँकांवरही हल्ले झाले.

ह्याला प्रतिक्रिया म्हणून सुहार्तो ह्यांनी आपले दडपशाहीचे धोरण अधिक कठोर केले. गेल्या वर्षात सुमारे १०० विरोधकांवर सरकारने खटले भरले आहेत. त्यांच्यावर, कायद्याने प्रस्थापित झालेल्या सरकाराविरुद्ध असंतोष निर्माण करणे ह्यापासून खून करण्याचा प्रयत्न करणे येथपर्यंतचे आरोप ठेवण्यात आले आहेत. ह्याशिवाय सुहार्तो ह्यांनी इन्डोनेशियन संसदेकडून 'पंचशील' ही राष्ट्रीय विचारप्रणाली संमत करून घेतली आहे. ईश्वराच्या एकतेवरील श्रद्धा, मानवतावाद, राष्ट्रवाद, सामाजिक न्याय आणि शहाण्या नेतृत्वाचे मार्गदर्शन असणारी लोकशाही ही पाच तत्त्वे ह्या राष्ट्रीय विचारप्रणालीत अंतर्भूत आहेत. सुहार्तो ह्यांनी अवलंबिलेल्या कडक धोरणामुळे इस्लामी चळवळीला पायबंद बसला आहे, पण भुट्टो ह्यांच्यासारखा प्रभावी नेता जर इस्लामी आंदोलनाला लाभला तर त्याला आवर घालणे कठीण होईल.

फिलिपीन्समधील मुस्लिम जमात ही वर उज्लेखिलेल्या मुसलमानांपेक्षा अधिक कडवी आहे. ती 'मोरो' ह्या नावाने ओळखिली जाते. जुन्या राज्यकर्त्या स्पॅनिश लोकांनी त्यांना परिचित असलेल्या उत्तर आफ्रिकेतील मूर जमातीशी ह्या जमातीच्या असलेल्या साम्यावरून तिला दिलेले हे नाव आहे. मोरो जमातीने 'मोरो राष्ट्रीय विमोचन आघाडी' स्थापन करून ८००० सैनिकांचे लष्करी दळ उभारले आहे. आणि वेगळ्या इस्लामी राज्याच्या स्थापनेसाठी गनिमी युद्ध चालविलेले आहे. नूर मिसुरी हा त्यांचा नेता लिबिया, इराण आणि सौदी अरेबिया ह्या देशांना वारंवार भेटी देतो. त्याच्या अनेक गनिमी सैनिकांना ह्या देशांत लष्करी शिक्षण मिळते आणि लिबियाकडून त्यांना अत्याधुनिक शस्त्रांचा पुरवठाही होत असतो.

पण फिलिपीन्सच्या ५.५ कोटी लोकसंख्येत मोरो अल्पसंख्य—केवळ ३० लक्ष—आहेत. ह्यामुळे मर्यादित स्वायत्ततेपलीकडे त्यांच्या हाती काही पडेल असा संभव नाही.

वीस वर्षांपूर्वी जेव्हा चीनमध्ये सांस्कृतिक क्रांती जारी होती तेव्हा इस्लामवर बंदी घातली गेल्यासारखेच होते. मशिदी नष्ट करण्यात येत होत्या आणि ह्याला विरोध करणाऱ्यांना ठार मारण्यातही येत होते. शिकियांग प्रदेशात १४ व्या शतकापासून इस्लाम धर्म प्रस्थापित झालेला आहे. सांस्कृतिक क्रांतीच्या कालखंडात या प्रांतात सातएक हजार माणसे अशा प्रकारे मारली गेली. पण नवीन राजवटीत धार्मिक सहिष्णुतेचा पुरस्कार करण्यात आला आहे. एका ९० वर्षाच्या इमामाने असे म्हटले आहे की 'आता आम्हाला भीती वाटत नाही. आता तरुणांना मुल्ला म्हणून शिकवून तयार करण्यासाठी पाठशाळा बांधण्यात येत आहेत आणि त्यासाठी पैसेही खर्च करण्यात येत आहेत.'

मुसलमानांना प्रार्थनेसाठी आवाहन करणारी बांग मुझीन उत्साहाने देतात. हाजची यात्रा करायची परवानगी मिळू शकते. कुराणाच्या प्रती दुकानांतून मिळू शकतात. पूर्वी त्या जप्त झाल्या असत्या किंवा नष्ट करण्यात आल्या असत्या. हे सर्व असतानाही चिनी सरकारच्या धर्मविषयक खात्याचे नियंत्रण अर्थात ह्या सर्व व्यवहारावर असते. मुसलमान राहूनही कम्युनिस्ट पक्षाची विचारप्रणाली त्यांना सार्वजनिक व्यवहारात स्वीकारावी लागते.

एकंदरीत पाहता इस्लामी अस्मितेची ऊर्मी राजकीय आणि सामाजिक अस्वस्थता आणि अस्थिरता यांचे एक महत्त्वाचे कारण आहे. जर ह्या देशांचा आर्थिक विकास झपाट्याने झाला तर त्यांच्या राजकीय स्थैर्यालाही बळकटी येईल आणि ही उतू जाणारी धार्मिकता काबूत ठेवता येईल. नाही तर राजकीय अस्थैर्य आणि कडवी धार्मिकता यांचे मिश्रण अतिशय स्फोटक ठरेल.

⊙ ⊙ ⊙

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून
मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका



